المنطق الأرسطي

بين القبول والرفض



الأستاذ الدكتور
محمد حسن مهدي بخيت
أستاذ العقيدة والفلسفة
بالجامعة الأزهرية

عالم الكتب الحديث
Modern Book's world
للنشر والتوزيع
2014

المنطق الأرسطي

بين القبول والرفض

الأستاذ الدكتور

محمد حسن مهدي بخيت

أستاذ العقيدة والفلسفة

بالجامعة الأزهرية

عالم الكتب الحديث

Modern Books' World

إربد- الأردن

2014

الكتاب

المنطق الأرسطي بين القبول والرفض

تأليف

محمد حسن مهدي

الطبعة

الأولى، 2014

عدد الصفحات: 142

القياس: 17×24

رقم الإيداع لدى المكتبة الوطنية

(2013/7/2368)

ISBN 978-9957-70-736-1

الناشر

عالم الكتب الحديث للنشر والتوزيع

إربد- شارع الجامعة

تلفون: (00962 27272272-)

خلوي: 0785459343

فاكس: 27269909- 00962

صندوق البريد: (3469) الرمزي البريدي: (21110)

E-mail: almalktob@yahoo.com

almalktob@hotmail.com

www.almalkotob.com

الفرع الثاني

جدارا للكتاب العالمي للنشر والتوزيع

الأردن- العبدلي- تلفون: 5264363/ 079

مكتب بيروت

روضة الغدير- بناية بزي- هاتف: 471357 1 00961

فاكس: 475905 1 00961

فهرست الموضوعات

الموضوع	الصفحة

مقدمة

إن الحمد لله، نحمده، ونستعينه، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا وسيئات أعمالنا إنه من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له، ﴿يُؤْتِي ٱلْحِكْمَةَ مَن يَشَآءُ ۚ وَمَن يُؤْتَ ٱلْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا ۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُوْلُواْ ٱلْأَلْبَٰبِ﴾[1]، ونشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له ونشهد أن سيدنا محمدا عبده ورسوله، صلى الله عليه وسلم، الذي أوتي الحكمة وفصل الخطاب، أرسله الله بالهدى ودين الحق، بشيرا ونذيرا، وداعيا إلى الله بأذنه وسراجا منيرا، فصلوات ربي وسلامه عليه وعلى آله وأصحابه ومن سار على نهجه إلى يوم الدين.

وبعد ،،

فإن علم المنطق كما هو معلوم لدى المتخصصين هو العلم الذي لا غنى للعلوم العقلية عنه، سيما في مرحلته الصورية، كما أن العلوم التجريبية المعملية في حاجة ماسة إلى استخدام المنطق في مرحلته المادية الاستقرائية وما من شك في أن المنطق الاستقرائي المادي يعتمد إلى حد كبير في حالة تطبيقه على الجزيئات على المنطق الصوري.

فالمنطق ميزان العلوم ومعيارها، وهدى للعقل إذا أخطأ في الفكر، إذ أن قواعده إذا روعيت تعصم الذهن عن الخطأ في التفكير ولما كانت قواعد المنطق موجودة في العقل بالغريزة وجد كثير من العقلاء لا يعرفون علم المنطق، ومع هذا فقد كانت أفكارهم مستقيمة، ولم يؤثر فيها جهلهم بهذا العلم نتيجة لسلامة غرائزهم، ثم إن هذه الغرائز البشرية قد تفسد بالمؤثرات التي تحيط بها في هذه الحياة، وعندئذ تضطرب الأفكار نتيجة لتلك المؤثرات، من أجل ذلك كانت الحاجة الماسة إلى دراسة علم المنطق بدليل حاصلة فهو علم يحتاج إليه كل مفكر وباحث يريد أن يصل إلى علم المجهول، حيث إنه ينظم التفكير

---

(1) سورة البقرة آية: 269.

البشري، بحيث يكون التفكير صحيحا سلما، لاكتساب المرء المعلومات التصورية التي يجهلها، والتصديقات والأحكام التي لا يعلمها.

وبناء على ذلك فهو قانون عام لمن أردا أن يكون تفكيره سليما ومستقيا، فهو قانون الفيلسوف الباحث عن علل الكائنات حتى يصل إلى العلة الأولى التي ليس بعدها علة، بل هي علة كل شيء، كما أنه قانون العالم الطبيعي الذي يبحث في الحياة وخواصها، فكل قول أو حكم يلقيه الفيلسوف أو المتكلم أو الرياضي، لا يتم بدون منطق.

وقد كان المسلمون في الصدر الأول في غير حاجة إلى هذا العلم، وذلك نتيجة لسلامة فطرتهم، فقد كانوا يأخذون عقيدتهم من الكتاب والسنة وأوضح مثل لذلك سلفنا الصالح، رضي الله عنهم، الذين سبقوا نقل التراث اليوناني إلى العربية، وعلى رأسه المنطق، فقد كانوا أكمل الناس فهما، وأصحهم علما، وأسدهم تفكيرا، وأقومهم تعبيرا، وهم لم يعرفوا المنطق اليوناني ولم يستعملوه.

ولكن عندما كثرت الفتوحات الإسلامية، ودخل الناس في دين الله أفواجا، من أهل الديانات الباطلة، مثل المجوس واليهود والنصارى وغيرهم، صاروا يثيرون الشبه والشكوك حول هذا الدين، وأخذوا يخلطون الحق بالباطل، وكان جمع غفير منهم لم يدخل في الإسلام عن عقيدة، بل اتخذ الإسلام ستارا وسلما للوصول إلى أغراضه، من أجل القضاء عليه، وعلى رأس هذا الجمع، عبد الله بن سبأ اليهودي، الذي يلقب بابن السوداء، فلذلك دعت الحاجة إلى تعلم علوم القدماء من الإغريق التي نفذت إلى البيئة الإسلامية، وعلى رأسها علم المنطق، حتى يكون المسلم على بينة من أمره، ويتمكن من الرد على الخصم بنفس السلاح الذي يتسلح به ولا يستطيع ذلك إلا بمعرفة المنطق، فهو الذي يوضح له الطريق، وينير له السبيل، فقد يكون الخصم ملحدا لا يعترف بإله، ولا يقر بدين، ومثل هذا لا يجدي في إقناعه أن نقول له: قال الله أو قال الرسول، صلى الله عليه وسلم، وإنما الطريق الأمثل لإقناعه هو الدليل العقلي، القائم على المنطق والبرهان.

ومع هذه الأهمية لعلم المنطق، إلا أن الآراء تضاربت، بل تنافرت تنافرا تاما في حكم الاشتغال بهذا العلم، ما بين مجوز له، وبين محرم لذلك، بقدر ما تضاربت في قيمته

الفكرية ومكانته بين العلوم، فالنظرة الأولى تراه غثاء فكريا لا قيمة له، والثانية على نقيضها تماما، فهي تراه مرفوع الهامة بين سائر العلوم، فهو أميرها وقائدها إلى دنيا الحضارة والتقدم، وحاميها من الزلل والعثار في سيرها إلى هدفها، ولا ريب أن النظرة الأولى قاصرة، فالمنطق هو المنظم للفكر الإنساني، والفكر الإنساني هو أساس حضارة الإنسان ورقيه.

ومهما يكن من أمر، فإن المسلمين إزاء المنطق اليوناني فريقان يمثلان طبيعة العصر الذي ترجمت فيه كتب الفلسفة اليونانية إلى اللغة العربية فريق يؤيده ويعاضده، وفريق ينكره ويعارضه، الفريق الأول يمثل "الفارابي"، و"ابن سينا" و"ابن حزم" ومن سار على نهجهم، والفريق الثاني تمثله المدرسة السلفية ومن سار على نهجها من أهل السنة.

لذلك اخترت موضوع بحثي، بمشيئة الله تعالى – "المنطق الأرسطي بين القبول والرفض" وهذا البحث يعد محاولة متواضعة لإبراز مواقف بعض مفكري الإسلام تجاه المنطق الأرسطي، فقد جرت عادة مؤرخي المنطق ودارسيه – إلا القليلين منهم – أن يؤرخوا لهذا العلم على أساس فكرة تبدو مسلمة لديهم، وهي أن المنطق كما آثر عند اليونان – لا سيما أرسطو – قد ظل المنهج الوحيد للتفكير البشري حوالي عشرين قرنا من الزمان إلى أن نبغ في الغرب مفكرون عباقرة تمكنوا من توجيه سهام نقدهم إلى هذا البناء الشامخ، فزلزلوا أركانه وقوضوه من أساسه ليقيموا مكانه بناء منطقيا جديدا، وهو المنطق الحديث، وليكتشفوا للعلم منهجا جديدا هو المنهج التجريبي الاستقرائي، الذي فتح باب الرقي الإنساني على مصراعيه.

بل لم يكن مفكرو الغرب المحدثين وحدهم هم الذين ألحوا على تأكيد هذه الفكرة، وإنما شاركهم فيها الجمهور الأعظم ممن تخصصوا في الدراسات المنطقية من المسلمين في عصرنا هذا، إذ يقرر هؤلاء أن المنطق قد قدر أن يظل شكليا وعاما ومطلقا، لا يعني بتفاصيل الظواهر الحقيقية حتى أواخر القرن السادس عشر الميلادي، وأوائل القرن السابع عشر إذا استثنينا كما يرى البعض[1] تلك المحاولة التي قام بها "روجر بيكون" في القرن الثالث عشر الميلادي.

---

[1] المنطق الحديث ومناهج البحث، د. محمود القاسم، ص 22 ظ: الانجلو

ففي نهاية العصور الوسطى فطن "روجر بيكون"[1] إلى التقدم الكبير الذي أحرزته العلوم الطبيعية بتطبيقها للمنهج التجريبي في دراستها وأراد أن يستخدم هذا المنهج في علم المنطق فأدى به هذا إلى اكتشاف منطق الاستقراء[2].

فالمسلمون قد وجهوا البحوث المنطقية إلى الوجهة الصحيحة من حيث إقامتها على التجارب والاختبارات، واستقراء النظريات، وما إلى ذلك من خطوات كانت تشكل في مجموعها تحولا رئيسيا في تاريخ العلم من مجرد النظر في أنماط "المنطق الصوري الأرسطاطاليسي" إلى التجارب العلمية المؤدية إلى التقدم الحقيقي للعلوم، وفتح الطريق إلى الاكتشافات الحديثة، إنهم باختصار قد وضعوا أسس البحث العلمي بالمعنى الحديث، وقد تميزوا بالملاحظة والرغبة في التجربة والاختبار، ابتدعوا طرقا واخترعوا أجهزة وآلات....... الخ[3].

هذا، وقد اشتمل هذا الموضوع على: مقدمة وستة فصول وخاتمة.

- **أما المقدمة: فقد تحدثت فيها عن أهمية هذا الموضوع، والمنهج الذي اعتزمت السير عليه.**
- **وأما الفصل الأول: فقد عقدته للحديث عن المنطق اليوناني شأنه وتطوره.**
- **وأما الفصل الثاني: فقد تكلمت فيه عن تعريف المنطق وموضوعه وفائدته**
- **وأما الفصل الثالث: فقد عقدته عن صلة المنطق بفروع المعرفة الأخرى.**
- **وأما الفصل الرابع: فقد تحدثت فيه عن انتقال المنطق الأرسطي إلى العالم الإسلامي.**
- **وأما الفصل الخامس: فقد تكلمت فيه عن رأي المؤيدين للمنطق الأرسطي.**
- **وأما الفصل السادس: فقد تناولت فيه رأي المناهضين للمنطق الأرسطي.**

---

(1) عالم وقسيس انجليزي (1214-1264م) درس في اكسفورد وباريس واطلع على علوم العرب، وعلى تجاربهم في الكيمياء، ويمتاز انتاجه الفلسفي بكثرة الملاحظات والفروض، ولذلك يعد أول من وضع أسس التجربة في علوم الطبيعة، راجع: المصدر السابق ص 24

(2) منطق البرهان، د. يحيى هويدي، ص 6، ط: القاهرة.

(3) تاريخ العلم ودور العلماء العرب في تقدمه، د. عبد الحليم منتصر، ص 95، ط: دار المعارف 1967.

وأما الخاتمة: فقد تحدثت فيها عن أهم الحقائق والنتائج التي توصلت إليها من خلال تتبعي ودراستي لهذا الموضوع.

وليس من غرضنا الآن في هذا الموضوع أن نشرح مباحث المنطق الأرسطي، فقد تكفلت الكتب العربية القديمة والحديثة بتفصيل الحديث فيها شرحاً وتعليقاً، وحسبنا هنا أن نقتصر على الفصول التي تناولتها خطة الموضوع.

وبعد

فهذا ما هداني الله – تعالى – إليه في بحثي هذا، فإن كنت قد وفقت فذلك بفضل الله تعالى، وإن تكن الأخرى فعذري أنني بشر أخطئ وأصيب، والكمال لله وحده، وحسبي أنني ما ابتغيت إلا وجه الحق والصواب.

وما توفيقي إلا بالله عليه توكلت وإليه أنيب، وصلى الله وسلم وبارك على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه الكرام.

الدكتور محمد بن الحسن المهدي

أستاذ العقيدة والفلسفة - جامعة الأزهر

يوم السبت الموافق

15 من يناير 2000م / 8 من شوال 1420هـ

الفصل الأول

المنطق اليوناني نشأته وتطوره

دأب كثير من الباحثين في المنطق وقضاياه أن ينسبوا كل مسألة من مسائله إلى "أرسطو"[1] باعتباره الأب الحقيقي للأشكال الأربعة المنطقية المعروفة في القياس، فيقولون منطق أرسطو أو المنطق الأرسطي أو يقولون قياس "أرسطو" والقياس "الأرسطي" ومعنى ذلك أن أرسطو كان أول مؤسس لعلم "المنطق" إذ أنه وضع أسس هذا العلم بذكاء وبصورة كاملة في القرن الرابع ق.م، حتى تخيل الكثيرون ممن جاءوا بعده أن علم المنطق قد أصبح تاماً كعلم"[2] بل يذهب الفيلسوف "كنت" إلى أن علم المنطق قد ولد كاملاً ومنتهياً منذ أرسطو[3].

ولا شك أن هذه النسبة لها نصيب كبير من الصحة إذا نظرنا إلى المنطق ومسائله باعتباره قوالب شكلية لكل عملية فكرية، أو باعتباره نمطاً صورياً من التفكير العقلي يتركب من مقدمات ونتائج صورية.

أقول قد يكون لهذه النسبة نصيب كبير من الصحة، إذ لا شك أن أرسطو هو واضع هذه الصيغ وصاحبها وإليه يرجع فضل السبق في استنباط هذه الأشكال القياسية بقوالبها المعروفة، لكن إذا كانت نسبة المنطق إلى "أرسطو" يُعنى بها أنه صاحب الكشف عن منهج التفكير العقلي السليم في تاريخ الفكر الإنساني، فإن هذه المقولة ليس لها نصيب من الصحة على إطلاقها.

---

(1) هو: أرسطو طاليس بن نيقوماخوس، أشهر فلاسفة اليونان، عاش بين عامي 384-322 ق.م ولد في مدينة يونانية أسمها أسطاغيرا وفي مستعمرة يونانية من أسرة توارثت الطب كابرا عن كابر، ساد تفكيره طوال العصور الوسطى المسيحية والاسلامية، أضاف الكثير إلى المنطق وصاغه كما ندرسه الآن، وقد لقب بالمعلم الأول، وله عدة كتب في الفلسفة الأولى – الإلهيات – والطبيعيات، وعلوم الحياة والنفس والأخلاق والسياسة والشعر والخطابية. راجع: دراسات في الفلسفة الإغريقية من طاليس إلى أبروقلوس، د. محمد المهدي، ص 322 وما بعدها، ط: الصفا والمروة أسيوط 1997م.

(2) مقدمة في المنطق الرمزي، تأليف بيسون وأوكونر، ترجمة عبد الفتاح الديدي، ص 25 ط: دار المعارف 1971م.

(3) مدخل إلى علم المنطق، د. مهدي فضل الله، ص 11، ط: بيروت 1979م.

ذلك أن "أرسطو" لا يعد أن يكون حلقة في سلسلة من التاريخ الفكري للإنسانية، حقاً أنه علامة بارزة، شأنه في ذلك شأن كل عظيم في مجال تخصصه، لكن ذلك لا يعني أبداً أنه بدأ دراساته المنطقية من فراغ ولا يعني كذلك أن النطق الذي عرف به واقترن باسمه هو المنهج الفكري الصحيح لكل عملية عقلية[1] فالواقع أن جهود "أرسطو" في المنطق إنما بدأت من حيث انتهت جهود سابقيه[2].

لا شك أن "أرسطو" كان أول من وضع علم المنطق بالصورة التي عرف بها الفكر البشري فيما بعد، صحيح أننا يمكن أن نجد شذرات متفرقات عن أسس المنطق وأصوله عند الفلاسفة قبل "أرسطو"، أعنى يمكن أن نتلمس جذوراً للمنطق الأرسطي قبل "أرسطو" نفسه لكن "أرسطو" هو الذي صاغ المنطق علماً مستقلا له قوانينه ومبادئه الخاصة، وحدد له وظيفته ومكانه بالنسبة للإطار العام للفلسفة.

وإذا أردنا الوقوف على أول بداية جدية للمحاولات المنطقية لوجب علينا أن نرجع إلى فلاسفة مثل "بارمنيدس"[3] و"زينون"[4] الإيليين، وكذلك إلى الفيثاغوريين[5]

(1) نظرية المنطق بين فلاسفة الإسلام واليونان، د. محمد السيد الجليند، ص 5، ط 2: القاهرة 1985م.

(2) المنطق الحديث ومناهج البحث د. محمود قاسم، ص 12.

(3) يعتبر "بارمنديّ" المؤسس الحقيقي للمذهب الإيلي، فهو الذي هذبه ودلل عليه وأكمله، ولد في مدينة "أيليا" الإغريقية حوالي عام 540- ق.م بدأ فلسفته من فكرة، الوجود في مقابل اللاوجود. راجع: تاريخ الفلسفة اليونانية، أ. يوسف كرم، ص 28 ط: لجنة التأليف والترجمة 1954م.

(4) "زينون الإيلي" ولد حوالي عام 490 ق.م في مدينة "أيليا" ابتكر منهج خاص للوصول إلى الحقيقة أو كشف الخطأ، يعرف بالجدل، وقد اطلق عليه "أرسطو" اسم مخترع فن الجدل، ت 430. راجع: دراسات في الفلسفة الإغريقية ص 87.

(5) الفيثاغوريين: نسبة إلى فيثاغورس، مؤسس المدرسة الفيثاغورية، وهو فيلسوف ورياضي يوناني، عاش ما بين عامي 572 – 497 ق.م زار مصر، وعن المصريين أخذ نظريته الشهيرة في الرياضة، بلغ من شدة تقديره للرياضة والموسيقى أنه كان يرى العالم مكون من تناسق الأعداد والأنغام، وكان متصوفا ويؤمن بتناسخ الأرواح، راجع: المدارس الفلسفية، د. أحمد فؤاد الإهواني، ص 20، ط: الدار المصرية للتأليف 1965م.

وهيرقليطس[1]، ثم إلى سقراط[2] وأفلاطون[3]، مع مراعاة ذلك الدور الذي لعبه السوفسطائيون[4] في توجيه فيلسوف الإنسانية "سقراط" إلى وضع فلسفة التصور كنتيجة لبحثه الدائب في حواره معهم، عن جوهر الأشياء أو ما هيتها، وفلسفة "التصور" تمثل نقطة البدء في القياس.

لا شك أن المدرسة "الإيلية" هي أول من نبهت الأذهان إلى "قانون الهوية"[5] والحث إلى التناقض، فها هو "بارمنيدس" يقول: "هناك طريقان لا غير للمعرفة يمكن التفكير فيهما: الأول أن الوجود موجود ولا يمكن أن يكون غير موجود، وهذا هو طريق اليقين، لأنه يتبع الحق، والثاني: أن اللاوجود غير موجود، ويجب ألا يكون موجوداً، وهذا الطريق لا يستطيع معرفة اللاوجود ولا أن ينطق به"[6].

---

(1) هيروقليطس: ينسب إلى المدرسة أيونيا الطبيعية التي فسرت نشأة الموجودات بإرجاعها إلى عنصر طبيعي، ولد في أفسوس حوالي 540، وتوفي 475 ق.م تميزت فلسفته بالثورة العقلية والعلمية على آراء السابقين العامة منهم والعلماء، أما أسلوبه فقد كان غامضا مفحما بالرموز والعبارات المبهمة، ولهذا فقد لقب بالغامض، راجع: دراسات في الفلسفة الإغريقية، د. محمد المهدي، ص 59-60.

(2) سقراط: فيلسوف يوناني ولد على أرجح الآراء حوالي 469، وتوفي 399 ق.م. اشتهر بفلسفته الإنسانية، تمثل فلسفته أول خطوة من خطوات التفكير الفلسفي المنهجي الصحيح عند اليونان، كما كانت حجر أساس لما جاء بعدها من فلسفتي "أفلاطون" و"أرسطو". راجع: سقراط، تأليف الفردار بتلر، ترجمة محمد بكير، ص 24، وما بعدها، ط: مصر 1962م.

(3) أفلاطون: ابن أرسطو بن أرسطو قليس، من أهل أثينا، أحد اساطين الحكمة الخمسة، يلقب بأفلاطون الإلهي، فهو أول مؤله منهجي، وضع الألوهية نظرية فلسفية في بلاد الإغريق، ولد على وجه التقريب عام 427 ق.م.ت 347 ق.م راجع: الجمهورية المثالية في فلسفة افلاطون وموقف الإسلام منها، د. محمد المهدي، ص 14 وما بعدها، ط: الصفا والمروة 1997م.

(4) السوفسطائيون: هم جماعة من المعلمين المحترفين لتدريس الفلسفة والبلاغة، وقد ظهروا في عصر "سقراط" في منتصف القرن الخامس ق.م ويمكننا أن نعتبرهم أول من عني بسلوك الإنسان وأخلاقه، إذ أن من سبقوهم من فلاسفة وجهوا جل اهتمامهم إلى الطبيعة. راجع: دراسات في الفلسفة الإغريقية، د. محمد المهدي ص 118 وما بعدها.

(5) قانون الهوية: لقد كانت هناك منذ عصر أرسطو ثلاثة قوانين أساسية هي قانون: الهوية وقانون التناقض وقانون الثالث المرفوع، والواقع أن قانون الهوية هو الأساس الذي ترتكز عليه القوانين الأخرى، وهو ما يسميه فلاسفة العرب بقانون "الهوهو" أي تقرير الشيء "نفسه" وأبسط صيغة لهذا القانون هي "أ هو أ". راجع: محاضرات في المنطق، د. إمام عبد الفتاح ص 34، ط: الثقافة، 1973م.

(6) فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، د. أحمد فؤاد الأهواني، ص 131، ط: القاهرة 1954م.

وفي هذا النص نجد قانون الهوية، وقانون التناقض[1] في القول بأن الوجود موجود أو الوجود لا يمكن أن يكون غير موجود، صحيح أن بارمندس لم يتمكن من صياغة هذه القوانين صياغة مجردة على النحو الذي ظهرت عليه فيما بعد في المنطق الأرسطي، لكنه مع ذلك أشار إشارة واضحة إلى أن الوجود هو الوجود أو قل إن الايليين مارسوا قوانين المنطق دون أن يستخلصوها من الفكر لكي يضعوها في قالب مجرد هو القوانين كما فعل المنطق الصوري فيما بعد على يد أرسطو[2]. فبارمنيدس تناول موضوع الوجود بأسلوب منطقي، إذ قرر أن الوجود أما أن يكون موجودا أو غير موجود، وإذا كان موجود فلا يمكن لأحد أن يبحث فيه أو يعرفه، فهو إذ يدفع عن فلسفته في الوجود يستخلص خصائص الوجود من ماهية الوجود نفسه استخلاصا استدلالياً.

والوجود عنده – كما يذكر الدكتور – عبد الرحمن بدوي – هو كل شيء لأن ما عدا الوجود وهو العدم، ليس بشيء، فلا شيء خارج الوجود يمكن أن يعقل أو يؤكد، ومن هنا فلا نستطيع أن نعقل العدم أو أن نتصوره، وإذا كان الوجود كذلك، فهو واحد ومطلق وذلك لأنه إذا لم يكن واحدا فمعنى هذا انه متعدد، ومعنى أنه متعدد أن هناك شيئا آخر غير موجود، به يكون التعدد والتفرقة، ولما كان الوجود هو كل شيء ، فإذن لا يمكن أن يكون هناك شيء آخر غير موجود والعدم، به يكون التعدد والتفرقة، فإذا قلنا عن التفرقة أنها من الوجود ذاته فمعنى هذا أننا نقول أن الوجود مبدأ التفرقة في الوجود، وهذا خلف[3].

وواضح من هذه الطريقة التي ساق بها، بارمنيدس أدلته لإثبات الوحدة للوجود، أنها تنطوي على شيء من التفكير المنطقي، كذلك تعتبر الشذرات التي أثرت عنه أمرا يقربه إلى المنطق ويجعل منه ضوءا وإن كان خافتا في طريق بناء هذا العلم.

أما زينون تلميذ بارمنيدس فقد سار على نهج أستاذه ودافع عن مذهبه، وقدم حججا كثيرة لإثبات مذهب أستاذه، وكانت طريقته لذلك تقوم على الاستدلال على بطلان

---

(1) قانون التناقض: هو لإثبات ونفي لصفة من الصفات لشيء في الآن عينه. راجع: المنطق الصوري، للنشار ص 79.

(2) محاضرات في المنطق، د. إمام عبد الفتاح لإمام، ص 50.

(3) ربيع الفكر اليوناني، د. عبد الرحمن بدوي، ص 122، ط: النهضة المصرية.

المذاهب المضادة لمذهبه ببيان ما تفضي إليه هذه المذاهب من تناقض، وذلك عن طريق تقديم براهينه في دحض وتفنيد حقيقة الحركة والكثرة، أو هي البراهين التي تقوم على مبدأ القسمة الثنائية من ناحية، وعلى قانون عدم التناقض من ناحية أخرى، وفي ذلك يقول الدكتور "الأهواني" إن جدل "زينون يقوم على المنطق، وعلى المبادئ العقلية التي تسير للمنطق وجوده وأهمها مبدأ عدم التناقض، فهو من هذا الوجه مكمل للطريق المنطقي الذي سار فيه "بارمنيدس" ولا غرابة أن يسميه "أرسطو" مؤسس علم الجدل من حيث أنه كان يسلم بإحدى قضايا خصومة، ويستنتج منها نتيجتين متناقضتين، ويثبت بذلك بطلانها[1].

وبهذا يتضح لنا أن "زينون" كان يعتمد في إثبات آرائه في الوجود على ذلك البرهان الذي عرف باسم "برهان الخلف"[2] ومما تجدر الإشارة إليه هنا أن "أرسطو" كان على علم بطريقة "زينون" بل إنه كان يعتبره المؤسس لعلم الجدل، وفي ذلك دليل واضح على أن آراء "بارمنيدس" وتلميذه "زينون" كانت ضمن ما أفاد منه المعلم الأول، في وضع قواعد وأصول علم المنطق.

كذلك كان للمدرسة "الفيثاغورية" وطريقتها في الرياضيات اثر لا ينكر في تطور، "علم المنطق" حيث اهتمت بدراسة "التقابل" خصوصا التقابل بين الأضداد حتى أننا نجد "أرسطو" نفسه يذكر من الأضداد التي قال بها الفيثاغوريون عشرة هي: "المتناهي واللامتناهي، الوحدة والكثرة، الذكر والأنثى، المستقيم والمتعرج، الخير والشر، الفرد والزوج، اليمين والشمال، السكون والحركة، النور والظلمة، المربع والمستطيل"[3].

فاهتمام المدرسة الفيثاغورية بدراسة "التقابل بين الأضداد" وعنايتها بذلك يعد إسهاماً منها بجانب لا يخفى في تطور البحث المنطقي، ولا شك أن "أرسطو" كان على علم ببحوثهم في الرياضيات ونظريتهم التي ردوا فيها كل شيء إلى "العدد.

---

(1) فجر الفلسفة اليونانية، ص 149. وقارن: الفلسفة الإغريقية، د. محمد المهدي، ص 86-92، والفلسفة قبل أرسطو، د. عزت قرني، ص 96، وفلاسفة الإغريق، ريكس وورنر، ترجمة عبد الحليم سليم، ص 48، ط: النهضة المصرية.

(2) برهان الخلف هو: البرهان الذي يتجه فيه إلى إثبات صدق قضية معينة بإثبات استحالة نقيضها.

(3) مدخل إلى علم المنطق، د. مهدي فضل الله، هامش ص 10.

وقد أهتم هيرقليطس كذلك بموضوع الأضداد ووحدتها، كما كان معنيا بدراسة مبحث التناقض، حيث اعتبره القانون العام للوجود الوجود واللاوجود شئ واحد، كل شئ موجود وغير موجود، فقد ذهب إلى أن طبيعة العالم مركبة من الأضداد، فكل شئ هو موجود وغير موجود في الوقت نفسه، ولقد ضرب بذلك أمثلة ابتداؤ من أعلى الكائنات إلى أدناها، فالله – تعالى – هو النار والليل والشتاء والصيف، والحرب والسلم، والشبع والجوع والأشياء الباردة تصبح حارة والحارة تصبح باردة، ويجف الرطب ويصبح الجاف رطبا..........الخ[1].

ثم يأتي بعد ذلك كله، السوفسطائيون وقد كان لهم نصيب، وإن جاء بطريق غير مباشر، في نمو الدراسات المنطقية وتطورها، ونقول بطريق غير مباشر، لأنهم في الواقع لم يتجهوا إلى البحث عن الحقيقة لذاتها فقد كانوا يدعون أنهم حكماء ولم يكونوا من الحكمة في شيء، وكان هدفهم إثارة الشكوك والفوضى العقلية في حياة اليونان، فلم يكن هدفهم البحث عن الحقيقة بقدر ما كانوا يثيرون اللجاج ويبعثون على الجدل لإقناع خصومهم بأنهم على حق، وأن هدفهم هو الحق في كل ما يأتون من أفعال وأقوال، وقد كان البحث عن وسيلة للنجاح في الحياة العملية هدفا مقصودا لهم، لذلك وجدوا أن خير وسيلة لهم هو التغلب على الخصم بإقناعه بأي وسيلة كانت أنهم على حق، ولو كان ذلك على حساب الحق وعلى رقاب الآخرين، وكان سبيلهم في تحقيق مطلبهم هو الخطابة باستعمال الكلمات الرنانة التي لها وقع في أذن السامع وتأثير في نفسه، فزخرفوا أقوالهم بعبارات محببة إلى السامع، واعتمدوا على إثارة العواطف والانفعال بدلا من استعمال الحجة والبرهان.

وكانوا يبدأون خطبهم بإثارة القضايا العامة، ثم ينتقلون منها إلى الأمور الخاصة التي يريدونها، وهنا نجد الشبه قويا بين نقطة البدء في منطق أرسطو، وما كان يفعله السوفسطائيون في خطبهم، وهو الانتقال من العام إلى الخاص، أو من الأمور الكلية إلى الأمور الجزئية، غير أن السوفسطائين كانوا يعتمدون على الآراء الشائعة بين الناس، والتي

---

(1) المنهج الجدلي عند هيجل، د. إمام عبد الفتاح، ص 85، ط: القاهرة، وقارن: دراسات في الفلسفة الإغريقية، د. محمد المهدي، ص 62 وما بعدها، وايضاً: ربيع الفكر اليوناني ص 142، 148.

يسلمون بها عادة، وقد تكون هذه الآراء حقا في ذاتها، لأن هدفهم كما قلنا ليس الوصول إلى الحق دائما[1].

وبذلك سيطر السوفسطائيون على الحياة الثقافية ابّان القرن الخامس قبل الميلاد، فطبعوا الحياة الثقافية بطابع الشك المطلق، متخذين من اختلاف الفلاسفة الطبيعيين في تحديد أصل الوجود أو مبدأ الضرورة الذي قال به "هيرقليطس" وسيلة لإقناع الناس بضرورة الشك في كل شيء، وأول الأشياء التي شككوا فيها العقل كمصدر للمعرفة.

واعتبروا الحواس متغيرة، فالمحسوسات كذلك وبالتالي فلا توجد حقائق ثابتة، وما دام الأمر كذلك فلا يوجد مقياس دقيق مسلم به، بل الإنسان مقياس كل شيء، فما ظنه الإنسان صدقا فهو صدق، وما عده كذبا فهو كذب، كما لم يكن لديهم مقياس للخير والشر، فكل شخص له أن يختار ما يظنه خيرا لنفسه ويترك ما يظنه شرا لها، وهكذا شكك السوفسطائيون في وجود الحقائق، فأفسدوا الحياة الثقافية، واستهووا الشباب وحببوا إليهم المراء والجدل[2].

ونتج عن موقف السوفسطائيين هذا، أن شاعت أساليب الجدل اللفظي، والمهاترات الإنشائية بين الجمهور، وكان ذلك على حساب التفكير العقلي الصحيح، وتأخر البحث عن الحجة والبرهان اليقيني ليحل محله البحث عن أكثر الأساليب إثارة وتأثيرا في الناس.

ومهما يكن من شيء، فإن ظهور السوفسطائيين في النصف الثاني من القرن الخامس قبل الميلاد، مع أنه مثل أزمة عقلية كبرى في حياة اليونان فإنه من جهة أخرى، كان فاتحة عهد جديد في تاريخ الفلسفة اليونانية، إذ تحولت بالتدريج من البحث في العلم الطبيعي، إلى البحث في الإنسان وقواه الباطنية من تفكير وإرادة، وامتدت البحوث في ذلك العهد إلى مسألة جديدة آثارها التساؤل عما إذا كانت حقائق الأشياء ثابتة وعما إذا كان هناك شيء هو حق أو صواب أو خير قائم بذاته لا علاقة له بآرائنا الشخصية، كما ظهرت

---

(1) نظرية المنطق بين فلاسفة الإسلام واليونان، ص 8-9.

(2) التفكير العلمي ومناهجه، د. إبراهيم محمد إبراهيم، ص 50 ط: القاهرة 1980 وقارن: المختار من شرح السلم، لشهاب الدين احمد الشهير بالملوى، ص 5، ط: الأزهر 1974م.

إلى جانب ذلك مبادئ القضايا الأخلاقية والنفسية، وقد دار الجدل حول هذه المسائل كلها بين "سقراط" والسوفسطائيين[1] وهكذا أخذ الفكر الإغريقي وجهة جديدة مخالفة لما كان عليه من قبل، فادخل الإنسان في مركز دائرته، وجعله محور اهتمامه.

ونخلص مما تقدم إلى أن "السوفسطائيين" كان لهم أثرهم في تطور الدراسات المنطقية حيث وجهت آراؤهم "سقراط" إلى وضع فلسفة "التصور"، كما ساعدت "أرسطو" في اكتشاف مبدأ عدم التناقض، وهو ما أدى إلى تأسيس "علم المنطق" ووضع قواعد ثابتة له.

في هذا الوقت الذي تشبع فيه مجتمع اليونان بتلك الأفكار السوفسطائية، وجد "سقراط" الذي اهتم اهتماما أساسيا بفلسفة المفهوم، والوصول إلى الماهية الحقيقية، للون معين من "التصورات" هي التصورات الأخلاقية التي كانت شائعة في عصره، مثل: التقوى والعدالة والخير، والشجاعة، والفضيلة، والعفة..... الخ، وهو لا يبحث عن الجزئيات المتغيرة، بل عن الكلي على أساس أن العلم بالمتغيرات ليس من العلم الصحيح في شيء[2]. والمفاهيم الذهنية في رأي "سقراط" هي وحدها موضوع العلم، إذ منها تتكون الكليات العامة التي هي أسس التعريفات الشاملة[3].

ومن هنا قال "أرسطو" إن سقرط كان يبحث عن جوهر الأشياء وماهيتها – لأنه كان يحاول استخدام القياس – وماهية الأشياء هي نقطة البدء في كل قياس، لأن كل مقدمة من مقدمتي القياس ما هي إلا تعريف للشيء المذكور ولذلك فإن "سقراط" قد وضع في محاوراته اللبنة الأولى لبناء القياس على الشكل الذي حدده "أرسطو" فيما بعد، حيث اهتم بتعريف الأشياء بالكشف عن ماهيتها، ولا شك أن التعريف تحديد للقضية المنطقية بموضوعها ومحمولها[4].

وبهذا يتضح لنا أن "سقراط" هو الذي وجه الفلسفة إلى البحث عن الكليات العقلية اليقينية، ووضع التعريف الحقيقي للكشف عن ماهية الأشياء، ليكون ذلك منطقا صحيحا

---

(1) مبادىء الفلسفة، تأليف رابورت ترجمة احمد امين، ص 80 وما بعدها ط: لجنة التأليف والترجمة والنشر 1918م.

(2) المنهج الجدلي عند هيجل ص 64.

(3) معاني الفلسفة، د. الأهواني، ص 119، ط: القاهرة.

(4) المنطق الحديث ومناهج البحث، ص 14، وقارن: نظرية المنطق ص 10.

لكل حوار فلسفي حول قضية من القضايا، وكان أساس الاتجاه الذي ظهر فيما بعد عند "أفلاطون" واهتم بالتعريفات بصفة عامة، كما أن "أرسطو" قد وجد في ذلك ما أعانه في بناء القياس بأشكاله المختلفة، كما أنه مهد لباب التعريفات الذي تصور الأشياء.

أما "أفلاطون" فلم يكن أقل أثرا في منطق "أرسطو" من أستاذه "سقراط" لأن "أفلاطون" كان يعتمد في طريقته في الجدل على القسمة الرياضية التي تشبه إلى حد كبير الاقيسة المنطقية، وهي طريقة تحليلية، يعتمد فيها المرء على إثبات صدق قضية من القضايا على سبيل التسليم بها جدلا، ثم يبدأ بعد ذلك في استنباط النتائج منها حتى يصل في النهاية إلى إثبات خطأ إحدى القضايا المترتبة عليها، فيتبع ذلك القول بخطأ القضية الأولى، أو يصل إلى إثبات صحة إحدى القضايا فيتبع ذلك أن القضية الأولى صحيحة، وهي التي كانت نقطة البدء في الاستنباط، وينتج عن ذلك فساد نقيضها وهو المطلوب[1].

ولقد اعترف "أفلاطون" بأنه قد أخذ هذه الطريقة التحليلية عن "الفيثاغوريين" الذين برعوا في الهندسة، ووضع علومها بناء على المعلومات النظرية والخبرة العملية التي اكتسبوها من قدماء المصريين... ولقد أخذ "أفلاطون" عن التفكير الهندسي "برهان الخلف" الذي يحتل مكانا بارزا في منطق "أرسطو" كما أن منهج "أفلاطون" في الجدل الذي يمتاز بدحض حجة الخصم ببيان تناقضه مع نفسه، ليس إلا نوعا من المنهج الرياضي العام الذي يهتم بالبحث عن الكم والكمية فقط.

بينما يهتم الجدل الافلاطوني بالكم والكيف معا، والمنهج الجدلي عنده يحرص على بيان أن هذه الصنعة تنتمي إلى هذا الموضوع أو لا تنتمي كنسبة الإحساس إلى المتحرك أو عدم نسبته إليه، وإذا ما كانت هذه النسبة بصفة كلية أو بصفة جزئية، وهذا مبدأ تقسيم القضية إلى كلية أو جزئية، سالبة أو موجبة في منطق أرسطو[2].

ويظهر لنا إسهام "أفلاطون" في بناء المنطق الأرسطي بارزا للغاية في اهتمامه "بالتصنيفات" أعني تصنيف الأفكار وترتيبها بحيث يندرج بعضها تحت بعضها الآخر، فالفكر

---

(1) المنطق الحديث، ص 14 بتصرف.

(2) نظرية المنطق بين فلاسفة الإسلام واليونان، ص 13-14.

عند "أفلاطون" يلاحظ الجزيئات لكنه سرعان ما يتركها إلى الطبيعة العقلية التي تربط بينها ثم إلى معقولات أعلى منها مرتبة، وهكذا يستمر ارتفاعه من الأفراد إلى الأنواع إلى الأجناس حتى يصل في النهاية إلى جنس الأجناس، إلى فكرة هي أهم الأفكار جميعا وأكثرها حقيقة، وأعلاها مقاما، هي مثال الخير، الذي يقوم في العالم المعقول مقام الشمس في العالم المحسوس لكن هذه العملية لابد أن تكمل بعملية أخرى يهبط فيها الإنسان من الأجناس العالية إلى الأنواع التي تندرج تحتها، ثم الأفراد التي يشملها كل نوع.... وله أن يسير في هذا الهبوط على منهج التحليل أو باستخدام القسمة الثنائية المستنيرة بحدس المثل[1]

ولقد اهتم "المنطق الصوري" فيما بعد بهذا التصنيف الأفلاطوني ولا شك أن هذه الفكرة هي التي سوف ينشأ منها فيما بعد تصنيف الأنواع والأجناس عند "أرسطو" وعلى ذلك فإن "أفلاطون" قدم إلى "أرسطو" المادة أو الأساس الذي أقام عليه تصنيفه للكليات الخمس، وتحديده لأنواع القضايا من موجبة كلية أو جزئية، وسالبة كلية، أو جزئية، والمتتبع لتراث الفلاسفة السابقين على "أرسطو" خاصة ما يتصل منه بموضوعنا لا يسعه إلا التسليم بجهودهم التي بذلوها في ميدان الدراسات المنطقية وإسهاماتهم المختلفة المتنوعة ولو بشكل متناثر في هذا الميدان، وأن جهود "أرسطو" في المنطق ليست إلا حلقة في سلسلة وأنه لم يبتكر المنطق ابتكارا، بل كانت نظريته فيه تكملة لجهود سابقيه، وبلورة وتتويجا لها، إلا أن هذا لا يعني أن "أرسطو" قد أخذ عن سابقيه "علم المنطق" تاما مكتمل البناء على النحو الذي عرفناه عنده.

فكما يعد من قبيل المغالاة رأي من ذهب إلى أن "أرسطو" كان بمفرده المبتكر لعلم المنطق، وأنه من وضعه وتفكيره، كذلك يعد من قبيل المغالاة أيضا أن يقال أن "أرسطو" قد وجد لدى سابقيه جميع الأسس اللازمة لبناء "علم المنطق"، ففي الرأي الأول هضم لجهود الفلاسفة السابقين، ممن تقدمت الإشارة إليهم، وفي الرأي الثاني غبن للدور الذي قام به "أرسطو"، من تمحيص للجهود العقلية التي انتهى إليها أسلافه لينتهي من ذلك إلى وضع علم المنطق وضعا نهائيا.

---

[1] المنهج الجدلي عند هيجل، ص 69-70.

فقد درس "أرسطو" طريقة الجدل لدى أستاذه "أفلاطون" وتوصل منها إلى تصنيف الكليات الخمس، وتحديد القضايا وأنواعها، كذلك وجه "أرسطو" اهتماما كبيرا لدراسة الأمور الحسية الخاصة مما جعل الأجيال التالية تنظر إليه كمبتكر لكل العلوم الطبيعية التي تقوم على أساس الملاحظة، مع أنه في الحقيقة كان يدرس تلك العلوم دراسة عقلية، إذ كان لا يعتبر الأفراد، بل كان يبحث فيها فقط عن الصفات العامة الجوهرية التي تشبه المعاني الرياضية في ثباتها، وكان يرى أن هذه المعاني وإن لم تكن منفصلة عن الأشياء وقائمة بذاتها – كما كان يزعم أفلاطون – فهي التي تصلح وحدها أن تكون موضوعا للعلم، بمعنى أنه إذا أمكن الوصول إلى المعنى الكلي الذي يتميز به نوع من الأنواع أمكن استنباط جميع المعاني الجزئية الأخرى بطريقة قياسية منطقية فالعلم في نظره لا يدرس الخاص، بل يدرس العام، أي ماهية الأشياء، وقد أراد تطبيق وجهة نظره هذه على دراسة التفكير نفسه، لأنه رأى أن الأستاذ الذي يعرض رأيه، أو الجدلي الذي يناقش، أو الخطيب الذي يقنع، يستخدمون جميعا استدلالا قويا، على الرغم من اختلاف القضايا التي يتخذونها نقطة بدء للنتائج التي يريدون الوصول إليها، وهكذا بدا له من المشروع أن يدرس هذا الاستدلال في ذاته، بصرف النظر عن الموضوعات التي ينصب عليها، فأخذ يدرس أشكال القضايا وضروب تركيبها، على نحو تؤدي معه إلى نتائج ضرورية[1].

ومهما يكن من شيء فإن "أرسطو" كان أول من وضع المنطق علما مستقلا له قوانينه ومبادئه وأصوله، واعتبره آله العلم وليس جزءا منه، إذ أنه قسم العلم إلى نظري غايته مجرد المعرفة، وعملي غايته تدبير الأفعال الإنسانية، وجعل المنطق آلة العلوم، فليس مقبولا أن يطلب الإنسان العلم ومنهجه في آن واحد[2].

والمثير للدهشة حقا كما يقول الدكتور "الجليند" أن "أرسطو" قد جعل العملية العقلية للتفكير موضوعا لعلم خاص بها، وهذا هو الجديد الذي أضافه "أرسطو" إلى تراث اليونان، فإن فلاسفة كبارا قد سبقوه، كسقراط وأفلاطون، لم يفكر واحد منهم أن يجعل التفكير في

---

(1) المنطق الحديث ومناهج البحث، ص 17 بتصرف.

(2) التفكير العلمي ومناهجه، ص 52.

ذاته ولذاته موضوعا للعلم، أما "أرسطو" فقد تميز عنهم بأن وضع أشكالا خاصة للقضايا، وبين أن هذه الصور القياسية هي العنصر الأساسي الذي تبنى عليه عملية الاستدلال والبرهنة، وبين كيف تؤلف هذه القضايا من مقدمات، نصل منها إلى نتائج ضرورية متى سلمت المقدمات من الشكوك،.... كما فحص طبيعة الاستدلال وشروطه، على نحو لم يسبق إليه، كما حاول إيجاد العلاقة بين القياس المنطقي والبرهان الرياضي، وكانت أمثلته في الأقيسة البرهانية مأخوذة من الرموز الهندسية ومن أمثلتها[1].

ولعل "أرسطو" قد تأثر في هذه النقطة بطريقة الجدل عند "أفلاطون" الذي كان له الفضل في توجيه نظر تلميذه إلى المنهج الرياضي وعلاقته بالقياس البرهاني، ولا شك أن تأثر "أرسطو" بالمنهج الرياضي كان واضحا في أقيسته المنطقية، والقياس في مضمونه ليس إلا إحدى مراحل البرهان الرياضي، والمنطق في جوهره هو أقرب العلوم العقلية حتى عصرنا هذا إلى المنهج الرياضي في الاستدلال، لأن المنهج الاستنباطي بمعناه العام ليس خاصا بالمنطق وحده، بل هو في العلوم الرياضية أكثر وضوحا منه في المنطق.

ولم يفت "أرسطو" أن يلفت النظر إلى ذلك، فلقد أشار في "التحليلات الثانية" إلى أن الهندسة والحساب وجميع العلوم التي تدرس ماهية الأشياء تستخدم الشكل الأول من القياس في براهينها لأنه هو أكمل الأشكال من الوجهة العلمية[2].

وإلى هنا نستطيع أن نقول: إن "أرسطو طاليس" يرجع إليه الفضل الأكبر في جمع أبحاث الفلاسفة السابقين – في علم المنطق – المتناثرة بين ثنايا كتب الفلسفة، ثم قام بترتيبها وتهذيبها، ثم أضاف إليها من مسائل هذا العلم ما أنتجه عقله المتأمل الواعي، مما جعلها علما له أصوله ومسائله التي تعصم مراعاتها الذهن من الخطأ في الفكر، وبذلك يكون "أرسطو طاليس" قد قال في المنطق الصوري كلمته الفاصلة إن لم تكن الأخيرة، حتى أن الباحثين في هذا الفن يرون أن المناطقة رغم اشتغالهم بالمنطق ما يقرب من الثلاث والعشرين

(1) نظرية المنطق، ص 6، 7، 16.

(2) المصدر السابق، ص 16.

قرنا لم يزيدوا على ما خلفه "أرسطو" إلا القليل، ولهذا اشتهر "أرسطو" بأنه الواضع الحقيقي لعلم المنطق.

كما سمي بالمعلم الأول، حيث أن من أتوا بعده لم يزيدوا على ما كتبه إلا القليل ولم يختلفوا معه في تفسير مسائله إلا في بعض المسائل النادرة التي فسروها تفسيرا يختلف عما ذهب إليه "أرسطو".

يقول العلامة "ابن خلدون": تكلم فيه – أي المنطق – الأقدمون أول ما تكلموا جملا جملا ومتفرقا ولم تهذب طرقه، ولم تجمع مسائله، حتى ظهر "أرسطو" في اليونان، فهذب مباحثه، ورتب مسائله وفصوله، وجعله أول العلوم الحكمية وفاتحتها، ولذا سمي بالمعلم الأول، وكتابه المخصوص بالمنطق يسمى بـ "النص" وهو يشتمل على ثمانية كتب، أربعة منها في صور القياس، وأربعة منها في مادته[1].

وقد ظلت لهذا المنطق الأرسطي مكانته في قيادة الفكر الاثيني ومكانته في نفوس أبنائه حتى فقدت بلاد الإغريق استقلالها على يد المقدونيين، وأضحت مستعمرة من مستعمرات الإمبراطورية الرومانية، فانتقلت الفلسفة والمنطق من بلاد اليونان إلى مدرسة الإسكندرية التي أسسها "الاسكندر المقدوني" في مدينة الإسكندرية بعد فتحها، وفي هذه الأونة لبس المذهب الأفلاطوني ثوبا جديدا ثم ظهر على يد "أفلوطين"[2] المصري، ثم انتقلت التعاليم الفلسفية والمنطقية إلى المدارس السريان في "الرها" و"نصيبين" و"حران".

وفي القرن الخامس والسادس، ترجمت كتب "أرسطو" المنطقية إلى اللاتينية، وسرعان ما احتلت مكانا بارزاً في الكتب المدرسية في المدارس الأوروبية، وتمسك بها مفكرو المسيحية، حتى استبد بعقولهم سلطانها، واستقام لمنطق "أرسطو" هذا النفوذ حتى تمرد على سلطانه رواد الفكر الحديث من الأوروبيين، وحسبنا أن نشير في هذا الصدد إلى "ديموس" الذي اغتاله في عام 1572م أحد المتحمسين من المشائين، و"فرنسيس بيكون"، 1626م، مؤسس منطق

---

(1) المقدمة للعلامة عبد الرحمن بن خلدون، ص 343، المطبعة البهية المصرية بالقاهرة.

(2) أفلوطين: فيلسوف إسكندراني، وأكثر منه فهو مصري، ويلقبه الشهرستاني بالشيخ اليوناني، ولد في "ليقوبوليس" وهي "أسيوط" حاليا بمصر الوسطى عام 205م. وتوفي 270م. راجع: دراسات في الفلسفة الإغريقية، د. محمد المهدي، ص 558.

الاستقراء، وديكارت 1650م، وقد كان له دور في تحويل القياس الأرسطاطاليس إلى استنباط عقلي، وغيرهم من رواد الفكر الحديث من اسخطهم السلطة العلمية، المتمثلة في منطق أرسطو لأنها استبدت بالعقول وشلت حرية الفكر[1].

---

[1] أسس الفلسفة، د. توفيق الطويل، ص 407-408، ط 6 دار النهضة المصرية 1976م.

الفصل الثاني

تعريفه وموضوعه وفائدته

أولاً: تعريف المنطق:-

أصل الكلمة هو "نطق" ومادة هذه الكلمة تدل على الكلام، فيقال: فلان نطق بمعنى تكلم، كما يقال فلان منطيق، بمعنى يجيد صناعة الكلام، فهي لم تستعمل في اللغة العربية إلا للدلالة على معنى الكلام الذي هو ضد الصمت، ولما لم يكن ذلك شاملا للمنطق بمعنى "الآلة" التي تعصم مراعاتها الذهن من الخطأ في التفكير، فقد حاول المناطقة التوسع في معنى الكلمة لتشمل النطق مطلقا على هذا العلم.

فأطلقوها على: النطق الظاهري، وهو ما به التكلم هو مأخوذ من النطق، بمعنى الكلام، والنطق الباطني: وهو ما به إدراك المعقولات والبرهنة والاستدلال، فشملت بذلك المنطق "العلم" ذو الأصول والمسائل والمباحث والقضايا المعروفة.

وتقابل كلمة "منطق في اللغة العربية" كلمة "لوجوس" في اللغة اليونانية، وكلمة "لوجوس" تدل من أول أمرها على هذين المعنيين السابقين، النطق الظاهري والباطني، ومن هنا فإن العلاقة وثيقة في لغة اليونان بالكلمة وإطلاقها على علم المنطق، ذلك لأن مفهوم الكلمة عندهم كان للدلالة على الكلام وعلى معنى التعقل والتفكير والبرهنة، الذي هو المعنى المفهوم من كلمة منطق مطلقة على هذا العلم[1].

والمنطق في الفلسفة الإغريقية يسمى بـ"الأورجانون" ومعناه الآلة والأداة، وربما كان سبب هذه التسمية أن المباحث التي أفردها "أرسطو" لمسائل المنطق وضعها كاملة تحت هذا العنوان: "الأورجانون" فاشتهر المنطق في فلسفة الإغريق بهذا الاسم[2].

---

(1) المنطق والفكر الإنساني، ص 8-9، وقارن: المنطق الميسر، عبد المنعم شعبان، ص 9 ط: قاصد خير القاهرة.

(2) نظرية المنطق بين فلاسفة الإسلام واليونان، ص 7.

وسمي هذا العلم بالمنطق، لأن المنطق يطلق على الادراكات الكلية وعلى القوة العاقلة التي هي محل صدور تلك الادراكات، وعلى اللفظ الذي يبرز ذلك، وهذا العلم به تصيب الادراكات الكلية، وتتقوى القوه العاقله وتكمل، وبه تكون القدرة على إبراز تلك العلوم بالنسبة للعقل[1].

ولما ترجمت مسائله إلى اللغة العربية وضع له تعريفات كثيرة، لا نريد أن نتوقف طويلا عندها في هذا الفصل، لأن هذه التعريفات تختلف فيما بينها وتتباعد كثيرا، وما ذلك إلا لأنها تعكس وجهة نظر الشخص المعرف وانتمائه الفلسفي، أكثر مما تعطى صورة واضحة للمعرف نفسه.

وابسط تعريف للمنطق هو أنه: فن التفكير الصحيح وهذا هو تعريف أرسطو نفسه أو صورة العلم، والعلم هنا إنما يعني المعرفة بالمعنى الواسع، أو هو الفلسفة، أو الفكر الفلسفي الذي كان يرادف مجموعة المعارف البشرية، كما كانت كلمة العلم تدل على المعرفة على إطلاقها[2].

وهذا هو التعريف الذي ظل معناه يتردد لدى شراح أرسطو من فلاسفة العصر الوسيط في العالم الإسلامي والعالم المسيحي على السواء.

فابن سينا يعرفه بقوله: المراد من المنطق أن يكون لدى الإنسان آلة قانونية تعصمه مراعاتها من أن يضل في فكره[3] ويعرفه في موضع آخر بقوله: هو الصناعة النظرية التي تعرفنا من أي الصور والمواد يكون الحد الصحيح الذي يسمى بالحقيقة حدا، والقياس الصحيح الذي يسمى بالحقيقة برهانا، ومعنى ذلك أننا إذا وصلنا إلى التعريف التام بواسطة الحد وصلنا إلى أولى درجات العلم، وإذا وصلنا إلى القياس البرهاني وصلنا إلى غاية العلم نفسه[4].

---

(1) المختار من شرح السلم، ص 12.

(2) مدخل إلى الفلسفة، د. إمام عبد الفتاح إمام، ص 68 ط 3: دار الثقافة للطباعة القاهرة 1975م، وقارن: المنطق الصوري، د. على سامي النشار، ص 4-5، ط: دار المعارف 1966م.

(3) الإشارات والتنبيهات للشيخ الرئيس ابن سينا، تحقيق د. سليمان دنيا، 1 / 117، ط: دار المعارف.

(4) المنطق الصوري، د. النشار، ص 5.

والمراد "بالفكر" في تعريف "ابن سينا" في الإشارات: الأمور الحاضرة في ذهن الشخص، تصورا كان هذا الحضور أو تصديقا، وسواء كان هذا التصديق علميا يقينيا، أو ظنيا، أو وضعا وتسليما، فينتقل المرء من هذه الأمور الحاضرة في ذهنه إلى أمور أخرى غير حاضرة فيه، يقول ابن سينا: "فالمنطق علم يتعلم منه ضروب الانتقالات، من أمور حاصلة في ذهن الانسان إلى أمور مستحصلة"[1].

كذلك عرف "التهانوى" المنطق بأنه: "علم بقوانين تفيد معرفة طرق الانتقال من المعلومات إلى المجهولات وشرئطها، بحيث لا يعرض الغلط في الفكر"[2] فالمنطق كما يفهم من هذا التعريف علم يبحث في القوانين التي تضمن صحة الانتقال من المقدمات المعلومة إلى النتائج المجهولة، كما يضع الشروط التي تحكم هذا الانتقال.

ويعرف "الفارابي" المنطق بأنه: صناعة تعطى بالجملة القوانين التي من شأنها أن تقوم العقل، وتسدد الإنسان نحو الطريق الصواب، ونحو الحق في كل مكان ما يمكن أن يغلط فيه من المقولات[3].

وواضح من هذا التعريف أن المنطق فن أو صناعة، يجب إتقانها حتى لا يقع الخطأ في المعقولات، فهو بمثابة مدخل للعلوم العقلية لا غنى عنه.

ويعرفه "الساوي" بأنه: "قانون صناعي عاصم للذهن عن الزلل، مميز لصواب الرأي عن الخطأ في العقائد"[4] ويعرفه "الغزالي" بأنه: القانون الذي يميز صحيح الحد والقياس من غيره، فيتميز العلم اليقيني عما ليس يقينيا، وكأنه الميزان أو المعيار للعلوم كلها، وكل ما لم يوزن بالميزان لم يتميز فيه الرجحان عن النقصان، ولا الربح عن الخسران[5]

ولو ذهبنا نستقصي كل ما ورد من تعريفات للمنطق لدى فلاسفة الإسلام لوجدناها تتفق في مجموعها – تقريبا – في إنزال المنطق منزلة تعلو على سائر العلوم – إذ

---

(1) الاشارات، 1 / 127.

(2) كشاف اصطلاحات الفنون، التهانوى، ص 33 ، ط: القاهرة.

(3) احصاء العلوم، أبو نصر الفارابي، تحقيق د. عثمان أمين، ص 53، دار الفكر العربي القاهرة 1948م.

(4) البصائر النصيرية في علم المنطق، عمر بن سهلان الساوى، ص 5، ط: صبيح القاهرة 1316هـ.

(5) مقاصد الفلاسفة، الإمام الغزالي، 1 / 6، ط1: المطبعة المحمودية بالأزهر 1936م – 1355هـ.

عندهم معيار العلوم أو ميزانها – على حد تعبير حجة الإسلام الغزالي أو مدخل لها، كما أنه العاصم للذهن عن الخطأ في الفكر، كما أن هذه التعريفات وان اختلفت ألفاظها فإن مدلولها واحد، وهدفها أيضا واحد، وهو الحرص على أن يتضمن تعريف المنطق بيان فائدته وغايته التي هي صون الذهن عن أخطاء الفكر.

أما في العالم المسيحي فإن أوضح تعريف للمنطق هو تعريف القديس توما الاكويني وهو: أنه الفن الذي يقودنا بنظام وبغير خطأ في عمليات العقل الاستدلالية[1].

أما المحدثون فعرفوه بعبارات كثيرة تختلف فيما بينها حسب نظرة صاحبها إلى نقطة معينة أو إلى مسألة خاصة من مسائل المنطق، فهو عند بعضهم: الفن الذي يقود الفكر في معرفة الأشياء سواء حين يتعلمها أو يعلمها لغيره، ويعرفه آخر بأنه العلم الذي يبحث على وجه الخصوص في تحديد الشروط التي تبرر لنا الانتقال من أحكام فرضت صحتها إلى أحكام تلزم عنها ويقول عنه آخر أنه علم يدرس أشكال التفكير، أي العلاقات التي تعبر عنها اللغة، بصرف النظر عن الموضوعات التي تنصب عليها عمليات التفكير[2]. وعرفه كنت بأنه: علم القوانين الضرورية للذهن والعقل بوجه عام[3].

ولا شك أن تعرف القدماء – أعني أرسطو ومن سار على نهجه من فلاسفة الإسلام – له بأنه آلة قانونية تعصم مراعاتها الذهن عن الخطأ في الفكر، تعريف أشمل وأكثر دلالة علي غاية المنطق وبيان فائدته مما جرى عليه المحدثون الذين نقلوا معاني القدماء وأرادوا أن يضعوها في عبارات مستحدثة من عندهم، ففاتهم كثير مما جمعه تعريف القدماء في عبارة رصينة وموجزة ودقيقة.

ولقد ركز كثير من المحدثين في تعريفهم للمنطق على أنه يهتم ببيان العلاقات بين الألفاظ فقط، وهذا وإن كان هدفا من أهداف دراسة المنطق إلا أنه ليس الهدف الوحيد ولا

---

(1) المنطق الوضعي، د. زكي نجيب محمود، 1/ 10، ط: القاهرة، الانجلو المصرية.

(2) السابق، 1/ 10 –11، وأيضا: المنطق الحديث ومناهج البحث ص 7، والمنطق الصوري ص 5–12 بتصرف.

(3) المنطق والفكر الانساني ص 27.

الغاية المطلوبة لذاتها، ومن خصائص التعريف الجيد أن يبين ماهية الشيء المعرف في أوجز عبارة جامعة لخصائصه[1].

ومن خلال هذه التعريفات لعلم المنطق، تتضح الوظيفة المنوطة به، وهي: وضع قوانين يسير بمقتضاها التفكير السليم، لأن مراعاتها تعصم العقل من الوقوع في الزلل، وهو يبحث في التفكير من ناحية صوابه وخطئه، أو صحته وفساده، ويعنيه من التفكير صورته دون مادته، ومن هنا كانت قوانينه عامة مطلقة، لا تتصل بموضوع معين من موضوعات المعرفة، بل تتناول شكل الأحكام وصورة التفكير بوجه عام، وغايتها تناسق الفكر مع نفسه وليس مطابقة النتائج للواقع.

ثانياً: موضوعه:

موضوع "علم المنطق" هو التصور والتصديق من حيث أن كلا منهما موصل إلى مجهول تصوري أو تصديقي، فالذي يوصل إلى المجهول التصوري هو المعرف، والذي يوصل إلى التصديق إنما هو الحجة. بأنواعها القياس، والاستقراء، والتمثيل – والذي يتوقف عليه الإيصال في باب التصورات هو الكليات الخمس، والذي يتوقف عليه الإيصال إلى المجهول التصديقي هو القضية.

ولهذا درج المناطقة في دراستهم لموضوع المنطق على تقسيمه إلى ثلاثة أقسام هي:

1. التصور: ويعنون به حقيقة الشيء من غير حكم عليه بنفي، أو إثبات، ويتناول دراسة الألفاظ ودلالاتها، أي ماهيتها وتعريفها.
2. التصديق: وهو تطابق الفكر مع الواقع، والحكم على صدقه أو كذبه، ويتناول دراسة القضايا المنطقية بأنواعها.
3. الاستدلال: وهو انتقال عقلي من قضايا فرضت صحتها إلى أخرى تلزم عنها، أي استنتاج مجهول ويتناول دراسة البراهين بأنواعها[2].

---

(1) نظرية المنطق، ص 18.

(2) المنطق، أ: محمد سامي محفوظ ص 13 ط: وزارة التربية والتعليم.

وبهذا نستطيع إيجاز موضوع علم المنطق في هذه العبارة: "هو المعلومات التصورية والتصديقية، من حيث أنها توصل إلى مجهول تصوري أو تصديقي"[1].

ثالثاً: فائدته وثمرته ووجه الحاجة إليه:

من المعروف أن التفكير هو الوظيفة الطبيعية للإنسان، بل هو الفصل المميز للنوع الإنساني من سائر الأنواع الأخرى، والمنطق علم التفكير، وهو بهذا علم إنساني يلتقي مع كثير من العلوم الإنسانية، التي تتخذ من الإنسان محورها وموضوعها. "والمنطق له جانبان: فهو من ناحية" العلم الذي يبحث في صحيح الفكر وفاسده، ويضع القوانين التي تعصم الذهن من الوقوع في الخطأ، وهذه القوانين عامة للمعرفة أيا كانت، والمقصود منها أن تنظم تفكير الإنسان، وهذا هو الجانب النظري لعلم المنطق. ومن ناحية أخرى تستخدم هذه القوانين في وضع مناهج البحث في العلوم المختلفة وكشف حقائقها، ويهتم المنطق بتتبع البحث العلمي لتبين مقدار التزام العلماء للمنهج في بحوثهم، وفي نفس الوقت يطور المنهج، بحيث يساعد على تطوير العلم، وهذا هو الجانب التطبيقي لعلم المنطق.

وفائدة المنطق وثمرته يمكن حصرها في عدة نقاط أهمها:

1. المنطق ينمي في دراسة القدرة على الحكم والبرهان والنقد حينما ييسر لنا الوقوف على معرفة صحيح الفكر وفاسدة، وكشف المغالطة الساذجة أو المغرضة، فنتمسك بالحق دون تعنت أو تزمت، ونرفض الباطل ونبنذه دون غرور أو تكبر، وبذلك نتخلص من الأباطيل والخرافات والفاسد من موروث العقائد.
2. وإذا عرف الإنسان الحق فاتبعه وتمسك به، وعرف الباطل فاجتنبه ونبذه، فإنه يسلك إلى الخير طريقه، ويغلق على الشر طرقه، لأن الحق قرين الخير، والباطل أساس الشر، وسعادة الإنسان مقرونة باتباع الحق وسلوك الخير، وشقاؤه رهن باتباع الباطل

[1] تيسير القواعد المنطقية، أستاذنا المرحوم د. محمد شمس الدين إبراهيم، ص 17، ط: القاهرة 1982م.

وسلوك طريق الشر، والمنطق – كذلك – خير عنوان للإنسان في حياته، لأنه يساعده في وضع الخطط السليمة للوصول إلى حلول المشكلات الصعبة التي قد تعترض حياته وحياة الآخرين[1].

3. تستخدم قواعد المنطق في وضع الخطط التي توصل الباحثين إلى حلول المشكلات الصعبة، ويكون ذلك باتباع التسلسل والتناسق والتنظيم في التفكير.
4. يعرف الإنسان طريق المغالطات التي يستعملها المضللون في مجادلاتهم للحق وصولا إلى الباطل الذي هدفوا الوصول إليه، فيرى بقواعده زورهم وزيغهم.
5. يضاف إلى هذا أن المنطق في العصر الحديث خاض في جميع العلوم الطبيعية والاجتماعية، بسبب أنه العلم الذي يحدد المناهج الخاصة بالعلوم، وهو الذي يميز مواضيع بعض العلوم عن البعض الآخر[2].

ومهما يكن من أمر، فإن التقدم بلا تفكير منطقي، خرافة لا يليق بأمة عاقلة أن تؤمن بها، فالمنطق كعلم يحقق للإنسان مستوى فكريا يجعله أهلا للقيادة والريادة، ودراسته تجلب للإنسان أسمى المنافع.

وفي ذلك يقول ابن سينا ونسبتها – أي صناعة المنطق – إلى الروية نسبة النحو إلى الكلام، والعروض إلى الشعر، لكن الفكرة السليمة والذوق السليم ربما أغنيا عن تعلم النحو والعروض، وليس شيء من الفطر الإنسانية بمستغن في استعماله الروية عن التقدم، بإعداد هذه الآلة إلا أن يكون إنسانا مؤيدا من عند الله تعالى[3].

والذي يستفاد من كلام الشيخ الرئيس ابن سينا وجه الحاجة إلى دراسة المنطق، وأن تعلمه أمر ضروري لا غنى لدراسة العلوم العقلية عنه، فهو قانون يعرفنا الفرق بين الأفكار الفاسدة من الصحيحة، حتى تنجنب الأولى ونلتزم الثانية، فتسلم نتائجنا من الأخطاء، ونميز

(1) السابق، وقارن: التفكير العلمي ومناهجه، ص 45 – 46.

(2) المنطق والفكر الإنساني، ص 31، وقارن: المنطق المسير ص 13.

(3) النجاة للشيخ الرئيس ابن سينا ص 6 ط: القاهرة. وقارن: الوسيط في المنطق الصوري، د. محمد عبد الستار نصار ص 15، ط: القاهرة.

أفكار الآخرين التي أدت بهم إلى نتائج غير مسلمة، ونتبين موضع الخطأ في أفكارنا وأفكار الغير.

فنحصل مما سبق: أن المنطق يحتاج إليه، بدليل حاصلة: أن المنطق عاصم للذهن عن الخطأ، وكل ما كان كذلك فهو محتاج إليه.

إذن: فالمنطق محتاج إليه[1].

فثمرة المنطق وفائدته: تتمثل في تمكين الإنسان من التمييز بين صحيح الفكر وفاسده، وهدايته إلى الطريق الحق والخير، وتنمية ملكته النقدية، وقدرته على إصدار الأحكام أو فهمها، وهو الأمر الذي يبرز الجدوى الاجتماعية لهذا العلم على نحو ما عبر عنه أحد الباحثين بقوله: فإن المنطق إذ يشحذ أدوات الفكر ويجعلها أكثر كمالا، يزيد من عمق الروح النقدية بين الناس، وبالتالي يقلل من احتمال أن تضللهم الاستهلالات الزائفة التي يتعرضون لها اليوم بلا انقطاع في أنحاء شتى من العالم[2].

---

(1) تيسير لقواعد المنطقية، د. محمد شمس الدين إبراهيم، ص 17 ط: القاهرة 1981م.

(2) مقدمة للمنطق، الفردتارسكي، ترجمة د. عزمي إسلام، ص 31، ط: بيروت.

الفصل الثالث

صلة المنطق بفروع المعرفة الأخرى

مما لا شك فيه أن المنطق يرتبط بأفرع عديدة من المعرفة الإنسانية لاتساع نطاق دراسته، فإذا كان المنطق هو "فن التفكير الصحيح" فإن معنى ذلك أنه يدرس الفكر بما هو كذلك أيا كان موضوعه، ولهذا يمكن القول: أن المنطق هو أول العلوم جميعا، ولعل هذا السبب في أن أرسطو أخرجه من دائرة العلوم ليجعله مدخلا ضروريا للعلم، واشترط دراسته قبل دراسة أي فرع آخر من أفرع المعرفة الإنساني، والقوانين التي يضعها المنطق هي قوانين للفكر البشري كله أيا كان موضوعه، ولهذا لا بد أن تراعيها العلوم المختلفة.

فإذا كانت العلوم الطبيعية تقتطع شرائح من الكون لدراستها، فإنها لا بد أن تقدم لنا في النهاية نسقا من المعلومات أو المعارف يخلو من التناقض فعلم الفلك وعلم الطبيعة البيولوجي.... الخ، لا بد أن يأخذ بقانون الهوية، أعنى لا بد أن يكون تفكير العلم متفقا مع هذا القانون، ثم لا بد من أن يخلو من التناقض، سواء في المعلومات التي يقدمها، أو مع المعلومات التي تقدمها العلوم الأخرى، فلا يجوز أن يقدم علم الفلك مثلا معلومات متناقضة بعضها مع بعض، أو متناقضة مع قوانين علم الطبيعة أو علم الكيمياء.... الخ معنى ذلك أن هذه العلوم جميعا تفترض سلفا وجود المنطق.

لكن إذا كان المنطق أول العلوم جميعا، وإذا كانت له صلة وثيقة بأفرع المعرفة الإنسانية المخالفة، فإن له صلات خاصة بأفرع معينة وبعلوم جزيئة خاصة، فهو مثلا فرع من "الفلسفة" وبالتالي فهو يختلف باختلاف المذاهب الفلسفية التي يرتبط بها كما هو الحال في المنطق الصوري الذي يرتبط بفلسفة "أرسطو" وبالمنطق التجريبي الاستقرائي، الذي يرتبط

بالمذهب التجريبي عند فرانسيس بيكون[1] وجون ستيورات مل[2] وغيرهما. والمنطق البرجماتي، الذي يرتبط بفلسفة الفيلسوف الأمريكي، جون ديوي وغيرهما والمنطق المثالي الذي يرتبط بالفلسفة المثالية، كما هو الحال في المنطق الجدلي عند المدرسة الهيجلية، وكذلك المنطق الوصفي عند مدرسة الوضعية المنطقية المعاصرة.... الخ[3] .

ولعل أقرب العلوم الإنسانية وأكثرها صلة بالمنطق بعد الفلسفة هو "علم النفس" فإن كلا منهما يبحث في الناحية الفكرية للإنسان، بل إن فريقا قد نظر على أنه فرع من أفرع الدراسات النفسية وحجته في ذلك: "هو أن المنطق يدرس عمليات معينة، في حين أن علم النفس يدرس جميع الظواهر الذهنية، لأنه يتناول الحياة الفكرية من جميع نواحيها ومختلف مظاهرها[4] .

إلا أن هذه الحجة الذي استند إليها هذا الفريق لا ترقى إلى درجة الصحة، لأن المنطق يمتد فيشمل مجالا أوسع بكثير من مجال علم النفس، بل إننا لنستطيع القول: أن مجال المنطق هو أوسع مجالات الدراسة بأسرها، وأن قوانينه هي أبسط القوانين وأكثرها شمولا وعمومية، بل إن عالم النفس حين يدرس العمليات الذهنية أو أية مشكلة "سيكولوجية" إنما يفترض سلفا وجود المنطق، أنه لا بد أن يسير في دراسته متفقا مع قانون "الهوية" وحريصا على ألا تتناقض النتائج التي توصل إليها مع المقدمات التي بدأ منها، ولا أن تتناقض الدراسة بأسرها مع قوانين أخرى في أي علم آخر[5] .

---

(1) فرانسيس بيكون: فيلسوف انجليزي، عاش فما بين عامي 1561-1626م، يعد أبا المنطق الحديث، نقد أرسطو طاليس في منطقه، حيث قرر أن المنطق الأرسطي غير مفيد بوصفه أداة للكشف، فهو يجبرنا على التسليم بنتيجته، لكنه لا يكشف عن شيء جديد، ويجر التجربة من ورائه جرا كأنها الأسير وكان منهجه أول نقد لمنطق أرسطو، قام على أساس منهج البحث التجريبي.

(2) جون ستيوارت: فيلسوف انجليزي، عاش فيما بين عامي 1806-1873م، تلقى علومه وفلسفته على أيدي أبيه الفيلسوف، جيمس مل كتب في الاقتصاد والسياسة والأخلاق، راجع: المنطق ص 21 – 22.

(3) محاضرات في المنطق، ص 24-25.

(4) التفكير العلمي ومناهجه، ص 43.

(5) محاضرات في المنطق، ص 26.

وعلى ذلك فلا يمكن أن يقال أن المنطق فرع من علم النفس، وإنما الأصح من ذلك أن يقال: إنهما قد يتفقان جزئياً في دراسة موضوع واحد هو الفكر، أو بعض العمليات الذهنية، ولكن من زاويتين مختلفتين، إذ أن علم النفس علم وصفي، يصف ما هو كائن، أما المنطق فعلم معياري يبين لنا ما ينبغي أن يكون بالنسبة للتفكير.

وكذلك كان المنطق جزءا لا يتجزأ من منهاج تعليم الدراسات الطبية كما كان سائدا في مدرسة الإسكندرية على نفس النهج الذي أوصى به جالينوس[1] فقد قرر جالينوس بشكل قاطع: أن دراسة الرياضيات والمنطق شرط مسبق لفهم الكتب الطبية فهما واعيا[2].

وعندما انتقل التراث اليوناني الإسكندراني إلى الطوائف الناطقة بالسريانية، ترك هذا التصور أثره في نظام التعليم في الأكاديميات النسطورية، فقسمت منهاجها التعليمي إلى برنامج تمهيدي، يكون إعداد البرنامج آخر أكثر تقدما يتخصص فيه الدارس في مجال أو أكثر من مجالات التخصص الثلاثة: الفلك والطب واللاهوت. وكان المنطق موضوعا أساسيا في البرنامج التمهيدي، وبذلك لعب المنطق دورا هاما بوضعه الجسر المشترك بين الفروع المتعددة للتعليم.

وعندما نقل هذا التراث إلى العرب عن طريق السريانية أساسا، انتقل معه هذا التقليد الطبي المنطقي، وظل المنطق ملتصقا بالطب، وبقي لفترة طويلة يلعب دورا رئيسيا في تدريب الأطباء ويمكن أن ننظر إلى هذا الأمر على أنه السبب الرئيسي في ازدهار المنطق في اللغة العربية، في الفترة من القرن التاسع حتى القرن الحادي عشر الميلادي، ويرجع السبب في ذلك إلى أن الأطباء كانوا شراحا للمنطق ولأرسطو، كما كانوا كذلك بالنسبة لجالينوس وهذا التقليد الطبي لم يكن مقتصرا على الرازي وابن سينا.

وإذا ألقينا نظرة على المناطقة العرب الذين قاموا بترجمة النصوص المنطقية، أو قاموا بالشروح والتفاسير، وجدناهم في معظمهم من الأطباء، الذين درسوا الطب أو مارسوه

---

(1) ولد جالينوس عام 129م في مدينة برجاي في أسيا الصغرى، ولقد كان والده يونانيا عالما بالحساب والهندسة والفلك والرياضة، مما كان له عظيم الأثر في حياة جالينوس العلمية.

(2) تطور المنطق العربي، تأليف نيقولا ريشر، ترجمة ودراسة وتعليق د. محمد مهران، ص 93-130، ط: دار المعارف 1985م.

بالفعل، حتى الفلاسفة المسلمين الكبار كانوا أطباء في الوقت نفسه، من أمثال الكندي[1]، الذي يذكر له ابن أبي اصبعيه أكثر من عشرين رسالة في الطب، ويقال أن الفارابي[2] كان على بعض الدراية الطبية، وكان ابن سينا[3] من مشاهير الأطباء[4].

فلا عجب إذن أن يقال أن العصر الذهبي للمنطق العربي والذي تم فيه ترجمة النصوص وشرحها، وترسخت فيه أقدام المنطق اليوناني في الثقافة العربية كان هو عصر التقليد الطبي المنطقي.

أما عن صلة المنطق بالرياضيات فهي صلة وثيقة، منذ أقدم العصور، حيث يوجد بين المنطق والرياضة تشابها قويا، فهما معا علماً صوريان، لا يهتمان بمادة الفكر أو مضمونه، وإنما يهتمان بالإطار أو الصورة كما أننا نجد أيضا أن المعادلات الرياضية أدق تعبير عن قانون الهوية حين يطبق في ميدان الرياضة، كما أننا نجد عالم الرياضة يحرص حرصا تاما على ألا تتناقض نتائجه مع المقدمات التي بدأ منها.

كما أننا نجد تشابها آخر هو العمومية، فالرياضة عامة، يمكن استخدامها في جميع العلوم، والمنطق كذلك عام، ويمكن استخدامه أيضا في جميع العلوم، لكن علم المنطق أكثر عمومية من الرياضة، لأن المنطق هو أوسع العلوم تعميما، وكل ما دونه من علوم إنما يستخدم قواعد المنطق، فالرياضة والطبيعة وعلم الحياة وغيرها لا بد أن تسير وفق مبادئ

---

(1) هو فيلسوف العرب أبو يوسف يعقوب بن إسحاق، يعد من الفلاسفة البارزين في تاريخ الفكر الفلسفي الإسلامي، ذلك لأنه أول فيلسوف عربي مسلم، وقف على الفلسفة اليونانية، وأفاد منها، وحاول أن يلبسها ثوبا إسلاميا خالصا، ولد حوالي عام 185هـ وتوفي 253هـ.

(2) هو: محمد بن محمدين طرخان أبو نصر الفارابي، فيلسوف المسلمين بالحقيقة – كما قال القاضي صاعد – تركي الأصل، له أثر كبير في تطور الفكر الفلسفي عند المسلمين، ولد حوالي عام 259هـ وتوفي بدمشق عام 339هـ.

(3) هو: الحسين على بن سينا، يلقب بالشيخ الرئيسي، عاش بين عامي 980–1037م، هو فيلسوف وطبيب وعالم، نشأ في بلاد فارس حاول التوفيق بين الدين والفلسفة، وتابع أرسطو في منطقة وفلسفته وقد بلغ من علو قدره في الطب أن ظل كتاب القانون يدرس في الجامعات الأوروبية حتى القرن الثامن عشر.

(4) تطور المنطق العربي، ص 93 – 94.

المنطق، على حين أن العكس غير قائم، أي أن المنطق لا يلزمه أن يستخدم شيئا من مبادئ الرياضة أو الطبيعة أو علم الحياة[1].

وبظهور الغزالي[2] أصبحت هناك رابطة وثيقة متزايدة بين المنطق وعلم الكلام، إذ ينبغي على المتكلم أن يكون في مقدوره تقدير وزن الآراء المتعارضة، ووزن الحجج هو مادة موضوع المنطق، فهو الذي يميز الحجة الصحيحة من الحجة الجدلية، كما يميز الحجج الاقناعية والمغالطة والشعرية[3].

وهكذا أصبح المنطق بشكل متزايد أداة أساسية للدراسة الكلامية كما هو كذلك بالنسبة للفروع الأخرى من المعرفة.

وقد دافع الغزالي عن المنطق دفاعا قويا، وكان له الفضل في إبقاء الدراسات المنطقية بالمشرق الإسلامي بصورة نهائية، فإن الغزالي في نقده للفلاسفة الذي كان له أثر بالغ في العصر الإسلامي الوسيط، قد استثنى بشكل فعال المنطق من هذا الهجوم، وقد وضع بالفعل رسائل تشجع على دراسته.

وهكذا ارتبط المنطق بالدراسات الكلامية، وهو أمر كان له أثره الكبير على طبيعة الدراسات المنطقية في الإسلام، ولا أدل على تلك السمة الجديدة في تطور المنطق العربي من أن الغالبية العظمى من مناطقة القرن السادس الهجري كانوا من الأطباء، ويصعب علينا أن نجد في تلك الفترة منطقيا لم يمارس مهنة الطب، أما بعد هذه الفترة فلم يعد الأمر مألوفا وأصبح التماس المنطق في العالم الإسلامي يتم بصورة متزايد في ارتباطه بالدراسات الكلامية والفقهية.

وإذا كان الارتباط المنطق العربي بالطب كان سببا في ازدهاره، فإن ارتباطه بعلم الكلام كان سببا في استمراره، إلا أن حال المنطق في فترة الازدهار كان غير حالة في فترة الاستمرار، فبعد أن كان المنطق هدفا للبحث والدراسة في حد ذاته، فضلا عن كونه وسيلة

---

(1) المنطق الوضعي، د. زكي نجيب، 2/ 29 – 30.

(2) الغزالي، هو حجة الإسلام أبو حامد زين الدين الطوسي الشافعي، ولد سنة 450 هـ في طوس إحدى مدن خرسان.

(3) تطور المنطق العربي، ص 179–180.

أو آلة للعلوم، اقتصر أمره على أن يكون مجرد وسيلة للدراسات الكلامية، فلم تعد هناك حاجة إلى الرجوع للنصوص الأرسطية لدراستها وشرحها، أو حتى اختصارها، بل ظهرت على نمط الكتب الأرسطية كتب محلية التي كتبها "ابن سينا" وبدأت هذه الكتب تنتشر على نطاق واسع[1].

ومن العلوم التي يرتبط بها المنطق ارتباطا خاصا "اللغة" حتى أنه يقال في بعض الأحيان: أن المنطق هو "نحو التفكير" كما أن علم النحو يضع القواعد التي تسير عليها اللغة السليمة فكذلك علم المنطق يضع القواعد التي ينبغي أن يسير عليها الفكر السليم، بل أنهم يشبهون الجملة في النحو بالقضية في المنطق، ويقولون: إن الموضوع والمحمول هما على وجه الدقة المبتدأ والخبر في اللغة.

غير أن هذا مجرد تشابه ظاهري أرسطي فحسب، فالجملة في النحو ليست هي القضية في المنطق من كل الوجوه، فالمنطق – مثلا – يستبعد من ميدان دراسته أنواعا كثيرة من الجمل التي تدرسها اللغة، وهي الجمل التي لا تحمل خبرا، كالأمر والاستفهام والنهي والقسم.... الخ فالمنطق لا يدرس إلا الجمل الإخبارية، التي يمكن وصفها بالصدق أو الكذب، ذلك لأن المنطق يدرس الفكر أو العقل، والفكر أو العقل لا بد أن يكون كليا عاما وليس جزئيا خاصا بفرد واحد من الأفراد، إن ما يخص الفرد الواحد هو الانفعال العاطفي لا العقل المنطقي.

إلا أن ذلك كله لا يمنع بالطبع من القول بأن هناك صلات قوية وارتباطات متينة بين المنطق واللغة طالما أن المنطق يدرس الفكر، والفكر لا يمكن أن يظهر إلا في ثوب لغوي، أعنى أن الأفكار لا بد أن تصب في قالب اللغة، أما الفكر الذي يبقى في رأس المفكر فلا قيمة له، ومهما بلغت عظمة النظريات التي يصل إليها مفكر ما، فإنها تفقد قيمتها ما لم تتجسد في إطار اللغة، أو تصب في قالب اللغة، ومن هنا فقد كان "هيجل" على حق حين قال إن اللغة هي وعاء الفكر[2].

---

(1) المصدر السابق، ص 100–101.

(2) تطور المنطق الوضعي، ص 26–27 بتصرف.

الفصل الرابع

انتقال المنطق الأرسطي إلى العالم الإسلامي

لم يكن القرن الهجري الأول يقترب من الانتهاء، حتى كانت رقعة العالم الإسلامي تمتد من الصين شرقا إلى الأندلس غربا، كما امتدت مساحتها إلى الشمال فشملت آسيا الصغرى شمالا وبلاد فارس جنوبا.

وبذلك كانت المناطق الآهلة بالمسيحيين الناطقين بالسريانية في بلاد الشام والعراق من بين أولى ممتلكاتهم وقد كانت هذه المناطق هي التي انتقلت إليها التعاليم الهيلينية للإسكندرية على يد الطوائف المسيحية المتعددة – النساطرة واليعاقبة أساساً – واستمر المسيحيون السوريون في رعاية الآثار المتبقية من التعاليم اليونانية، ومن خلالهم أصبح العرب ورثة هذا التراث.

وقد وجهت الطوائف المسيحية الناطقة بالسريانية عنايتها إلى مؤلفي الرياضيات والفلك والطب من اليونان، كما وجهت عنايتها بالمثل إلى الفلاسفة اليونانيين، وكانت هذه الفروع من التعاليم مرتبطة ارتباطا وثيقا بالدراسات اللاهوتية، ذلك لأن العلم والفلسفة اليونانيين قد قدما التعليل التصوري العقلي، حيث وجد فيه لاهوت هذه الكنائس صياغته الواضحة، وكان الطب على وجه الخصوص بمثابة جسر بين العلوم واللاهوت، وكان كثير من اللاهوتيين المسيحيين السريان قد تم إعدادهم على أنهم أطباء بدن وأطباء روح بالمثل وقد كان المنطق هنا جزءا لا يتجزأ من منهاج تعليم الدراسات الطبية كما كان سائدا في الإسكندرية، بنفس الطريقة التي أوصى بها "جالينوس" الحكيم[1].

وقد ترجمت كتب "أرسطو" المنطقية، وخضعت لدراسات مكثفة وتحليل دقيق على يد المسيحيين الناطقين بالسريانية في سوريا والعراق، وقد كان هذا التقليد السرياني لتقليد

---

(1) الفكر العربي ومكانته في التاريخ، أوليزي ديلاسي، ترجمة تمام حسان ص 163، ط: المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر.

الإسكندرية أبان القرنين الخامس والسادس، ونتيجة لذلك، وصل شراح المنطق الأرسطي من السريان إلى التنظيم الأساسي التالي للأعمال المنطقية إيساغوجي فرفريوس المقولات العبارة، التحليلات الأولى، التحليلات الثانية، الجدل، المغالطات، السفسطة، الخطابة، الشعر. وقد أخذ العرب هذا البناء للمنطق الأرسطي.

وكان يشار إلى مجموع هذا "الاورجانون" بالكتب التسعة في المنطق، أو الكتب الثمانية، باستبعاد كتاب "الشعر" أو إيساغوجي" أحيانا، وكانت الرسائل الأربع من هذه الرسائل المنطقية، تسمى الكتب الأربعة في المنطق، وهي التي شكلت موضوع الدراسات المنطقية في "الاكاديميات السريانية" وكان هذا التنظيم مأخوذا عن المذهب الأرسطي الافلاطوني الجديد بالإسكندرية.

وفي حقيقة الأمر، إن كل هذه التفصيلات المتعلقة بسمة المنطق الأرسطي في ثوبه السرياني قد انتقل إلى العرب، بما في ذلك موضوعات من قبيل تنظيم الأعمال المنطقية، والتركيز على الكتب الأربعة، والتصور الخارجي بوضع المنطق بين العلوم، ودور المنطق في برنامج تعليم الطب والفلك[1] .

ولم تكن معرفة المسلمين للمنطق، قاصرة على الترجمة التي نقلت بواسطتها علوم الفلسفة إلى اللغة العربية، وإنما سبق ذلك معرفتهم لها عن طريق الاحتكاك والجدل، الذي كان يدور بينهم وبين غيرهم من أبناء البلاد المفتوحة، التي كانت تدرس بها هذه العلوم، ولا شك أن الثقافة اليونانية كانت منتشرة في العراق والشام ومصر أثناء الفتح العربي لتلك البلاد وفي ذلك يقول الدكتور "البهي" إن ترجمة الكتب ليست هي الأداة الوحيدة في توصيل المعرفة من جماعة إلى أخرى، بل قبلها تكون الصلة العملية عن طريق الاختلاط في المجالس، والحديث الشفوي المتبادل فيها[2] .

وإلى هذا المعنى ذهب المستشرق "جولد زيهر" في كتابه "محاضرات في الإسلام" حيث يقول: ليس التأثير للكتب المترجمة وحدها بل كان للأختلاط بين المسلمين وغيرهم من

---

(1) تطور المنطق العربي، ص 131-135 بتصرف.

(2) الجانب الالهي من التفكير الاسلامي، د. محمد البهي، ص 162، ط6: دار غريب القاهرة 1982م.

العناصر الأخرى، كالمسيحيين دخل في هذا التأثير، ففي القرن السابع الميلادي حصل نقاش بين المسلمين وجدل عنيف حول القضاء وحرية الإرادة، لتسرب مثل هذا النقاش إليهم حول هذه المسألة من المسيحيين الشرقيين بحكم الاختلاط الشخصي، وغير هذه المشكلة من الأفكار الفلسفية الإغريقية كأفكار "أرسطو" والأفلاطونية الحديثة، تسربت إليهم بوساطة النقل الشفوي، أكثر من الترجمة والنقل[1].

إذن كان اطلاع المسلمين على الفلسفة اليونانية عامة، والمنطق خاصة عن طريقين: طريق الحديث الشفوي أولا، ثم طريق الترجمة والنقل بعد ذلك، ومصدر الطريقين كان واحدا، كان مسيحي الشام والعراق من نساطرة ويعاقبه، أو من يعرفون بالسريان.

قام السريانيون بنشر الفلسفة اليونانية، في العراق وما حوله، وأخذوا ينقلون الكتب اليونانية إلى لغتهم السريانية، وهي إحدى اللغات الآرامية – انتشرت فيما بين النهرين والبلاد المجاورة لها– وكان من أهم مراكزها نصيبين، وفوق هذا كانت هي لغة الأدب والعلم لجميع كتاب النصرانية في "أنطاكية" وما حولها وللنصارى الخاضعين لدولة الفرس، وأنشئت في هذه الأصقاع مدارس دينية متعددة كانت تعلم فيها اللغة السريانية واليونانية جميعا في "الرها" وفي "نصيبين" وفي "جند يسابور".

وحفظت اللغة السريانية بعض الكتب اليونانية التي فقد أصلها، وكانت ترجمتهم لكتب الفلسفة اليونانية هي الأساس الذي اعتمد عليه العرب والمسلمون أول أمرهم،... وكان هؤلاء السريانيون ينقلون العلوم اليونانية بدقة وأمانة فيما لم يمس الدين، كالمنطق والطبيعة والطب والرياضة، أما الإلهيات ونحوها فكانت تعدل بما يتفق والمسيحية[2].

فالسريان كانوا كما ذكرنا حلقة الاتصال، وعن طريقهم عبرت الثقافة اليونانية إلى العرب، وبنشاطهم استطاع المسلمون أن يقفوا عليها، واستطاعت العقلية الإسلامية أن تتخذ منها مواقف مختلفة، وقد اشتهر منهم – أي السريان – في العصر الأموي "يعقوب الرهاوي"

---

(1) السابق، ص 163، نقلا عن: محاضرات في الإسلام، وقارن: الفكر العربي ومكانته في التاريخ، اوليري، ص 152-140.

(2) فجر الإسلام، أ/ أحمد امين، ص 203-205، ط: الهيئة المصرية للكتاب 1996م.

640 – 708م تقريباً، وقد ترجم كثيرا من كتب الإلهيات اليونانية، وليعقوب هذا أثر كبير الدلالة، فقد أثر عنه أنه أفتى رجال الدين من النصارى بأنه يحل لهم أن يعلموا أولاد المسلمين التعليم الراقي، وهذه الفتوى تدل من غير شك على إقبال بعض المسلمين في ذلك العصر على دراسة الفلسفة عليهم، وتردد النصارى أولا في تعليمهم. ولما جاء دور نقل الفلسفة والعلوم إلى العربية في العهد العباسي، كان لهؤلاء السريانيين الفضل الأكبر في الترجمة أمثال "حنين بن إسحاق" وابنه "إسحاق" وابن أخته "حبيش".

ويذلك نستطيع أن نفهم أن الثقافة اليونانية كانت منتشرة في العراق والشام والإسكندرية، وأن المدارس انتشرت فيها على يد السريانيين، وأن هذه المدارسة وهذه التعاليم أصبحت تحت حكم المسلمين، وامتزج هؤلاء المحكومون بالحاكمين على الشرح الذي شرحته، فكان من نتائج هذا أن تشعبت هذه التعاليم في المملكة الإسلامية، وتزاوجت العقول المختلفة، كما تزاوجت الأجناس المختلفة، فنتج عن هذا التزاوج الثقافة العربية الإسلامية، ونتجت المذاهب الدينية والفلسفة الإسلامية والحركات العلمية والفنون الأدبية[1].

وهكذا كان نقل المنطق اليوناني إلى العرب هو العمل الذي اضطلع به مسيحيو الشام والعراق الناطقون بالسريانية، والنساطرة على وجه الخصوص وكان هذا النقل مشبعا بالتصورات والتفسيرات التي أخذها الباحثون السريان من الإسكندرية، وقد بقي هؤلاء الباحثون على قدر طيب من المعرفة باللغة اليونانية والفكر اليوناني في العالم الإسلامي آبان القرن التاسع الميلادي[2] وقد انتقل قدر لا بأس به من التراث النسطوري للمعارف اليونانية من الإسكندرية إلى بغداد خلال أكاديمية "جند سابور"[3].

بل إن الجيل الأول من الكتاب العرب في الفلسفة والمنطق، الذي يضم رجالا من أمثال "الكندي" و "الرازي" و"الفارابي" كانوا نتاجا للمدارس السريانية، لأنهم اكتسبوا معرفتهم

---

(1) السابق، ص 207.

(2) الفكر العربي ومكانته في التاريخ ص 113–114.

(3) السابق، ص 72.

الفلسفية من رجال تعلموا في هذه المدارس، إن التقليد السرياني لم ينقل إلى العرب مادة المعارف اليونانية فحسب، بل نقل إليهم صورها أيضا، وان الباحثين الناطقين بالعربية من أمثال "الفارابي" و"ابن سينا" و"ابن رشد" هم حلقات في سلسلة يضم اعضاؤها الأوائل باحثين ناطقي باليونانية، من أمثال "الاسكندر الافروديسي" و"فرفريوس" و"ثامسطيوس" و"امونيوس"[1].

من هذا نرى أن الثقافة اليونانية كانت مبثوثة بين المسلمين في البلدان المختلفة، وكان منالها منهم قريبا، وأنهم أخذوا يستفيدون منها ويتعلمونها على المثقفين بها – ولو لم يكونوا على دينهم – كما تدلنا عليه فتوى "يعقوب الرهاوي" أضف إلى ذلك أنه في ذلك العصر، وجد الاحتكاك الديني بين المسلمين والنصارى فأخذوا يتحادثون ويتحاجون في العقائد، ويدلنا على ذلك أن أحد المؤلفين – في هذا العصر – واسمه "يحى الدمشقي" ألف رسالة على هذا النمط" إذ قال لك العربي كذا فأجبه بكذا[2] يوضح فيها للنصارى كيف يجادلون العربي المسلم في المسائل اللاهوتية وفي غيرها، كمسائل القضاء والقدر، والتوحيد.

وكثرت الجادلات بين النصارى من جانب والمسلمين من جانب آخر، وتطورت هذه الجادلات إلى عقد مجالس للمناظرات بين المسلمين وغيرهم أحيانا، وبين المسلمين بعضهم بعضا أحيانا أخرى، وكانت تدون هذه المناظرات في كثير من الأحيان، إلا أن التاريخ قد أهمل معظمها فلم يصل إلينا منها إلا النذر اليسير، وكان يستعين كل فريق بما يملك من فنون القول ومن الدلائل والحجج، ونشأ عند فريق من المسلمين رغبة في التعرف على ما عندهم من علوم ومعارف تتصل بشئون الحياة العادية وغيرها من فنون وصناعات وحرف استجابة لتعاليم الإسلام في الأمر بالتعليم والتعلم والحث على النظر العقلي[3]. إذ أن الإسلام ليس دينا مغلقا، بل هو بجانب كونه عقيدة وسلوكا، هو أيضا حضارة، ومدنية، وينبغي أن يأخذ من تجارب الفكر الإنساني ما يتفق مع مبادئه العامة[4].

---

(1) تطور المنطق العربي، ص 139.

(2) فجر الاسلام، ص 209.؟

(3) الفكر العربي ومكانته في التاريخ، ص 136-140 بتصرف.

(4) القرآن والفلسفة، د. محمد يوسف موسى، ص 15، ط: دار المعارف.

ولم تلق العلوم اليونانية عامة، والمنطق خاصة تشجيعا خلال العصر الأموي (661 – 750) إلا أن الأمر قد تغير بمجيء العباسيين، يقول السيوطي في كتابه (صون المنطق) ناقلا عن الشيخ نصر المقدسي- من أئمة السلف – في كتابه (الحجة على تارك المحجة): رحم الله بني أمية لم يكن فيهم خليفة ابتدع في الإسلام بدعة، وكان أكثر عمالهم وأصحاب ولايتهم العرب، فلما زالت الخلافة عنهم، ودارت إلى بني العباس قامت دولتهم بالفرس وكانت الرياسة فيهم، وفي قلوب أكثر الرؤساء منهم الكفار والبغض للعرب، ودولة الإسلام، فأحدثوا في الإسلام الحوادث التي تؤذن بهلاك الإسلام[1] وأولها إخراج كتب اليونان إلى أرض الإسلام، فترجمت بالعربية، وشاعت في أيدي المسلمين، وسبب خروجها من أرض الروم إلى بلاد الإسلام يحيى بن خالد بن برمك وذلك أن كتب اليونان كانت ببلد الروم، وكان ملك الروم يخاف على أهل الروم إن نظروا في كتب اليونان أن يتركوا دين النصرانية، ويرجعوا إلى دين اليونانية، فجمع الكتب في موضع وبنى عليها بناء، مطمسة بالحجر والجص، حتى لا يوصل إليها فلما أخضعت رياسة دولة بني العباس إلى هارون الرشيد وكان يحيى ابن خالد وزيرا له، بلغه خبر الكتب التي في البناء ببلد الروم، فطلبها خالد من ملك الروم، فبعثها ملك الروم إليه، بعد أن استشار البطارقة والاساقفة والرهبان، وبين لهم خطورة هذه الكتب على عقيدة النصارى[2].

ومن أبرز الأسباب التي دعت المسلمين إلى ترجمة كتب اليونان، تفكك وحدة المسلمين في الراي والاتجاه، وقد يكون طابع الدولة – أي العباسية – التي قرن عصر الترجمة بقيامها، كذلك من الأسباب العامة للترجمة، لأن الدولة العباسية كانت تحمل عقلية جديدة لم تعهدها الجماعة الإسلامية من قبل في تاريخها، وهي الميل من أول الأمر فيها إلى العلم أيا كان نوعه، وإلى البحوث الفكرية على الإطلاق، وربما تكون فيهم هذا الميل تحت التأثر بأنواع الحضارة المختلفة، والثقافة القديمة التي ألفتها أذهانهم، واتسعت لها صدورهم،

---

(1) صون المنطق والكلام عن فني المنطق والكلام، للإمام جلال الدين السيوطي، تحقيق د. النشار، وسعاد عبد الرازق، 39/1، ط: مجمع البحوث الإسلامية 1970م.

(2) المصدر السابق، ص 39-41 بتصرف.

فالتاريخ الإسلامي يحدثنا بأن الفرس هم الذين أسسوا الدولة العباسية في الواقع، والفرس كانوا أهل ثقافة قديمة، ولهم ميل موروث للعلم والخلفاء العباسيون وإن كانوا من عنصر عربي، إلا أن تنشئة كثير منهم لم تكن عربية خالصة، كتنشئة الأمويين قبلهم، وهم بحكم هذه التنشئة، وربما أيضا بدافع إرضاء الرجال المبرزين من عصبيتهم السياسية، وهم الفرس كانوا يظهرون ميلهم للعلم، كما كانوا يعملون على تشجيع العلماء[1].

وربما كان السبب الثاني – وهو حضارة العباسيين ورغبة خلفائهم في العلم – مترتبا على السبب الأول، وهو تفكك وحدة المسلمين، في كونه من أسباب النقل والترجمة، لأنه لو بقيت هذه الوحدة قوية لما كان للحضارة أثر يذكر في تقريب المسلمين العلماء الأجانب إليهم، وبالتالي لبقيت الدولة الإسلامية كما كانت على عهد الأمويين عربية إسلامية.

ومهما يكن من أمر فقد كان تفكك وحدة الجماعة الإسلامية، وحضارة العباسيين، من الأسباب العامة التي دعت المسلمين إلى نقل الآداب والثقافات الأخرى إلى لغتهم وخاصة الفلسفة اليونانية.

وإذا كان ذلك هو واقع الأمر، فلابد بجانب هذه الأسباب العامة من التماس أسباب أخرى خاصة توضح لنا ما ترجم من فروع الفلسفة – وخاصة المنطق الذي نحن بصدد الحديث عنه – ونحن إذا ألقينا نظرة إجمالية على ترجمة الفلسفة بمعناها الخاص، من منطق وما بعد الطبيعة، ومن بحوث نفسية وخلقية، وجدنا أن ترجمة المنطق وحده، من بينها حصلت على أيام "المنصور في أول عهد المسلمين بالترجمة الرسمية.

ويذكر المؤرخون – استنباطا من مظاهر الحياة العقلية في آخر الدولة الأموية وأول قيام الدولة العباسية – أن الأسباب في ترجمة "المنطق" أيام "المنصور" ترجع إلى كثرة التناظر والجدل الديني: بينهم من جهة وغيرهم من أهل الكتاب من اليهود والنصارى من جهة أخرى، فقد ألجأهم هذا الاشتباك في الجدل إلى الإطلاع على "المنطق" اليوناني كي يسترشدوا به في تنظيم الحجج وترتيب البراهين، حتى يجاروا الطرف الآخر وهو اليهود والنصارى، إذ

[1] الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي، ص 165.

كان معروفا عنهم أنهم مثقفون بالثقافة الإغريقية التي في مقدمتها المنطق، كما لوحظ حسن استخدامهم لأساليب الحجاج والمجادلة.

كذلك من أسباب ترجمة "المنطق" دخول كثير من عقائد الفرس، وأقوالهم الدينية في الجماعة الإسلامية، وقد سلك الفرس في تأييد عقائدهم مسلك الأقيسة الصناعية المؤسسة على المنطق الإغريقي، فحمل ذلك علماء الإسلام على أن يسلكوا نفس طريقتهم في معارضتهم بعد إتقانها، لكي يتمكنوا من إجادتها، عمدوا إلى المنطق اليوناني يستمدون منه حاجتهم[1].

وإذا كان المسلمون، منذ آخر عصر الدولة الأموية، قد رأوا أسلوب حجج المعارضين من أهل الديانات الأخرى، ورأوا طريقتهم في الجدل، وأدركوا من أجل ذلك حاجتهم في الوقوف على صنعة المعارضين كي يجاروهم في طريقة الإقناع أو الإلزام، فإن شخص "المنصور" بما له من سلطان، وبما يحكى عنه من تمكن حب العلم والدين في نفسه، كان العامل الرئيسي في ترجمة "المنطق" أيام خلافته 754-75م).

وبعد مضي عصر "المنصور" أتى عصر "المهدي" وانتهى، ومر عصر "الهادي" دون أن يؤثر عنهما، أو عن واحد من الأشخاص البارزة في وقتهما شيء يتعلق بالترجمة في عمومها، فضلا عن ترجمة ما نحن بصدد الحديث عنه الآن، وهو المنطق. وجاء بعد ذلك عصر هارون الرشيد" خامس الخلفاء العباسيين – حكم خلال 786- 809م – فواصل دعمه هذه الدراسات، وكان لهذا الأمر أهميته لمنطق بسبب الصلة الوثيقة التي جاءت من التجمعات المسيحية الناطقة بالسريانية، بين الدراسات الطبية في التقليد اليوناني من ناحية، والفلسفة اليونانية – والمنطق على وجه الخصوص – من ناحية أخرى.

أما المأمون - حكم من 813 – 833 – سابع خلفاء الدولة العباسية، فقد ساند دراسة التعاليم اليونانية بحماس ملحوظ، ويعد عصره العصر الذهبي للترجمة على العموم، والعصر الأول والأخير لترجمة الفلسفة الميتافيزيقية والأخلاقية، وقد إفادتنا مصادر موثوق بها، انه قد أعطى المترجم المشهور "حنين بن إسحاق" وزن الكتب التي ترجمها ذهبا، وكان بيت

---

[1] المصدر السابق، ص 167-168

الحكمة الشهير الذي أنشأه عام 830م اقرب إلى معهد للدراسات المتقدمة المتخصصة في ترجمة العلم اليوناني، والفلسفة اليونانية[1].

ويحدثنا ابن صاعد الأندلسي عن عصر المأمون فيقول: "لما افضت الخلافة إلى المأمون، تمم ما بدأ جده المنصور، فأقبل على طلب العلم من مواطنه، واستخرجه من معادنه بفضل همته الشريفة، وقوة نفسه الفاضلة فداخل ملوك الروم، وأتحفهم، وسألهم صلته بما لديهم من كتب الفلاسفة، فبعثوا إليه بما حضرهم من كتب أفلاطون وأرسطو و بقراط وغيرهم من الفلاسفة، فاختار لها مهرة الترجمة وكلفهم أحكام ترجمتها، فترجمت له على غاية ما يمكن، ثم حض الناس على قرائتها ورغبهم في تعلمها[2].

ولم تكن حركة الترجمة في عهد المأمون قاصرة على تشجيع الخلفية فقط، ولكن أصحاب الوجاهة والثروة كان لهم دور ملحوظ في هذا الشأن، فتوافد على بغداد المترجمون من أنحاء جزيرة العراق والشام وفارس، منهم النساطرة واليعاقبة والصائبة والمجوس والروم والبراهمة، وكثر في بغداد الوراقون وباعة الكتب، وتعددت مجالس الأدب والمناظرة، وأصبح هم الناس البحث والمطالعة[3].

وبعد ذهاب عصر المأمون ضعف الإقبال على ترجمة العلوم جملة، وعلى ترجمة الفلسفة على الخصوص، بل ذهب المتوكل في خلافته232: 247هـ القرن التاسع الميلادي – إلى اضطهاد أصحاب الرأي والمشتغلين بالفلسفة، وأصبح مريدوها لهذا الاضطهاد يتجنبون الظهور بها، وان لم يمنعهم ذلك من الاشتغال بها سرا عن طريق تأليف الجمعيات والمجالس في الخلفاء لتحقيق هذه الغاية، وأشهر هذه الجماعات أخون الصفا[4].

والحاصل من هذا كله كما يقول السيوطي "أنّ علوم الأوائل دخلت إلى المسلمين في القرن الأول لما فتحوا بلاد الأعاجم، ولكنها لم تكثرت فيهم، ولم تشتهر بينهم، لما كان

---

(1) الفكر العربي ومكانته في التاريخ، ص 166–169 وقارن: مقولات أرسطو في ترجماتها السريانية العربية، ص 31-32، ط: بيروت 1948م.

(2) طبقات الأمم، للقاضي صاعد الأندلسي، ص 55 ط: لويس شيخو، بيروت 1992م.

(3) تاريخ التمدن الإسلامي، جرجي زيدان، 3/ 142، ط: القاهرة 1952م.

(4) الجانب الإلهي، ص 173.

السلف يمنعون من الخوض فيها، ثم اشتهرت في زمن "البرمكي" ثم قوى انتشارها في زمن "المأمون" لما إثارة من البدع وحث عليه من الانشغال بعلوم الأوائل وإخماد السنة[1] إلى أنْ جاء "المتوكل" فنهى عن الجدل والمناظرة، وأمر بالرجوع إلى السنة إرضاء للمتمسكين بظواهر الكتاب الذين يميلون إلى التأويل والشرح العقلي في العقيدة.

ومهما يكن من أمر فقد عاد الصدر الرحب الذي وسع التراجمة والنقلة في بدء الدولة العباسية، ضيقا، واستحالت البشاشة التي رأوها من الخلفاء عند مقدمهم، عبوسة قاتمة، وانقلب الذي نزلو به حزنا، فلم يجدوا مناصا من الرحيل عن بغداد، إلى حيث يطيب لهم المقام، وكان لهذا التحول كما يقول الدكتور "البهي" أثره في حركة الترجمة، فاليد العاملة فيها قد اعتراها الشلل والاضطراب، وأخذت تلك النهضة منذ هذا الحين تميل نحو الذبول ثم الفناء[2].

وقبل أن أضرب الذكر صفحا عن هذه الجزيئة من البحث، لا يفوتني إلقاء الضوء على أول من قام بعملية نقل كتب المنطق الأرسطي إلى العربية.

كان أول تقديم للمنطق الأرسطي في العربية خلال الفترة 810-820م تقريبا، وذلك بترجمة الكتب الأولى من "الأورجانون"، كما ظهرت في هذه الفترة مجموعة من الشروح المختصرة لخلاصة "الكتب الأربعة" في المنطق، ويعود الفضل في هذه الأعمال إلى "عبد الله بن المقفع" المؤلف الشهير، مترجم الأسطورة الفارسية "كليلة ودمنة"[3].

فابن المقفع كما هو مشهور هو أول من ترجم كتب المنطق الأرسطي بأمر "المنصور" وتعزى إليه ترجمة الكتب المنطقية الثلاثة: كتاب "المقولات" ويبحث في الأجناس العالية، وكتاب "العبارة" ويبحث في القضايا التصديقية وكتاب "تحليل القياس"، ويبحث في أشكاله، كما تعزى إليه ترجمة كتاب "إيساغوجي" "لفورفوريس" السوري، الذي جعله مدخلا للكتب الأرسطية في المنطق.

---

(1) صورة المنطق، ص 44-45.

(2) الجانب الإلهي، ص 173.

(3) تطور المنطق العربي، ص 143.

وفي هذا يقول القاضي "صاعد" في طبقاته: إن أول علم اعتنى به من علوم الفلسفة علم المنطق والنجوم، فأما المنطق فأول من اشتهر به في هذه الدولة "عبد الله بن المقفع" الخطيب الفارسي، كاتب أبي جعفر المنصور، فإنه ترجم كتب "أرسطاطاليس" المنطقية الثلاثة التي في صورة المنطق، وهو كتاب "قاطاغورياس" وكتاب "بارى أرميناس" وكتاب "أنولو طيقا" وذكر أنه لم يترجم منه إلى وقته إلا الكتاب الأول فقط، كما ترجم المدخل إلى كتاب المنطق المعروف "بايساغوجي" "لفورفوريوس" السوري وعبر عما ترجم من ذلك بعبارة سهلة قريبة المأخذ، وترجم الكتاب الهندي المعروف بكليلة ودمنة، وهو أول من ترجم من اللغة الفارسية إلى اللغة العربية[(1)].

ولكن من المحدثين من أثار الشك في ذلك، وقد لاحظ "كروس" أن "ابن المقفع" كان لا يعرف السريانية التي كتبت بها هذه الملخصات الفلسفية وأن ليس لدينا من الوثائق المؤيدة ما ينهض دليلا على وجود ترجمة فهلوية لهذه الكتب، أما القول بسرد ترجمة "أرسطو" المنطقية إلى "ابن المقفع" فمرجعه إلى خطأ وقع فيه "صاعد" وعنه نقل "ابن القفطي" في "تاريخ الحكماء" حتى ليكاد يورد نص "صاعد" حرفيا ، وكذلك فعل "ابن أبي أصبعية" في "عيون الأنباء" ولكن "ابن النديم" لم يشر في "الفهرست" إلى ترجمة " ابن المقفع " لكتب أرسطاطاليسية[(2)].

ومهما يكن من أمر فلم تقف ترجمة منطق أرسطو إلى العربية، عند ترجمة واحدة، بل توالت عليه عدة ترجمات، ولم تقف الترجمة أيضا عند ترجمة نص أرسكو وحده، بل كما يقول الدكتور "بدوي": شملت شروح المشائية المتأخرة وكثيرا ما كان يختلط النص الأصلي بتلك الشروح، بحيث لا يستطاع التمييز بينهما[(3)] وقد أورد "ابن النديم" في كتابه "الفهرست" ثبتا بكتب "أرسطو" المنطقية التي ترجمت إلى العربية مع شروح المشائين عليها، ثم تفسيرها وتلخيصها لدى فلاسفة المسلمين، على هذه الصورة:

---

(1) طبقات الأمم، ص 56-57 القاهرة 1948م، وقارن: تاريخ الحكماء للقفطي ص 220، ط: ليبتسك 1903م وأيضا: عيون الأنباء في طبقات الأطباء، لابن أبي أصيبعة، 1/ 308 ط: القاهرة 1982م.

(2) التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، د. عبد الرحمن بدوي، مقال "بول كروس": بعنوان التراجم الأرطاطاليسية المنسوبة إلى ابن المقفع، ص 18 وما بعدها ط 3: دار النهضة العربية 1965م.

(3) منطق ارسطو، د. عبد الرحمن بدوي 1/ 7 المقدمة ط: القاهرة 1948م.

1- 1-كتاب "قاطيغورياس" أي المقولات، قال عنه الفارابي: هو في قوانين المفردات من المعقولات والألفاظ الدالة عليها، ترجمه "ابن المقفع" في أيام المنصور، ثم "اسحق بن حنين" ثم "يحيى بن عدي" بتفسير الإسكندر الأفرويسي. وللفارابي كتاب شرح المقولات، ولابن سينا رسالة في أغراض المقولات.

2- 2-كتاب "باري أرميناس": أي "التفسير" ويدعى أيضا "العبارة" وصفه الفارابي بأنه: في قوانين الألفاظ المركبة من معقولين مفردين، والألفاظ الدالة عليها المركبة من لفظتين، ترجمه "اسحق بن حنين" إلى العربية وشرحه "الفارابي" و "اختصره" حنين بن اسحق.

3- 3-كتاب "أنالوطيقا": معناه تحليل القياس قال الفارابي: فيه الأقاويل التي تتميز بها القياسات المشتركة للصنائع الخمس، ترجمه "ابن المقفع" ويقال أنه عرضه على "حنين" فاصلحه وفسره "الكندي" و"أبو بشر متى" و"الفارابي".

4- كتاب "أنولوطيقا الثاني" ويدعى "أنولطيقا" أي البرهان قال الفارابي: فيه القوانين التي تمتحن بها الأقاويل البرهانية، وقوانين الأمور التي تلتئم بها الفلسفة. ترجمة "متى بن يونس"، ومن السريانية "أسحق بن حنين" وشرحه "الكندي" و"الفارابي".

5- كتاب "طوبيقيا" ومعناه: المواضع الجدلية أو الجدل، قال الفارابي: فيه الأقاويل التي تمتحن الأقاويل، وكيفية السؤال الجدلي والجواب الجدلي، وبالجملة قوانين الأمور التي تلتئم بها صناعة الجدل، ترجمة "يحيى بن عدى" و"أبو عثمان الدمشقي" "من السريانية" وللفارابي مختصر لهذا الكتاب، وشرح عليه أيضا.

6- كتاب "سوفسطيقا": وهي المغالطة، وقد ترجمه العرب بالحكمة المموهة، قال الفاربي: فيه قوانين الأشياء التي شأنها أن تغلط عن الحس، وتحير. ترجمة "أسحق بن حنين" وللفارابي شرح عليه.

وجملة هذه الكتب الستة: هي التي تعرف عند الأغريق باسم الارغانون أو الأرجانون[1] ومعناه الآلة لأنها الآلات الملازمة في البحث، المستعملة في كل علم، إذ تتناول القواعد العقلية التي لا يستقيم دونها عمل الفكر في كل موضوع، وقد الحق بها العرب كتابين آخرين أدرجوهما في الكتب المنطقية وهما: كتاب ريطوريقا ومعناه الخطابة، قال الفارابي: فيه القوانين التي تمتحن بها الأقاويل الخطابية وأصناف الخطب وأقاويل الخطباء، وهل هي على مذهب الخطابة أم لا، ترجمه إلى العربية اسحق بن حنين، للفارابي شرح عليه ومقدمة له.

كتاب بوطيقا أي صنعة الشعر، قال الفارابي: فيه القوانين التي إليها الشعراء وأصناف الأقاويل الشعرية، ترجمه أسحق بن حنين[2] وقد لخص الكندي هذا الكتاب.

وبهذا يتضح لنا كيف توالت الترجمات والشروح للمنطق الأرسطي وكيف بذل العرب جهدهم في هذا السبيل حتى يسلم لهم النص الأصلي من كل تحريف، وان الأمر بعد تشجيع الأمراء للترجمة أصبح متصلا بشخصية المشتغلين بهذا العلم، ولم يكد ينتهي القرن الثالث الهجري حتى سيطر المنطق على أكثر دوائر الفكر الإسلامي سيطرة كاملة، وبهذا يتقرر كما يقول الدكتور بول كروس: أن الكتب الأرسطاطاليسية لم تترجم مطلقا من الفارسية إلى العربية، كما يقال كثيرا، اعتمادا على ما روى عن ابن المقفع مما أخطأ القوم فهمه، ثم أن المرحلة الأولى للتراجم الأرساطاليسية في الإسلام، لا يمكن أن تفهم مستقلة عن اشتغال الغربيين – السريان وأهل الإسكندرية – بكتب الأرسطاطاليسية[3].

---

(1) لقد جمعت الكتابات الأرسطية في المنطق، وأطلق عليها اسم الأورجانون وهي كلمة تعنى الأداة أو الآلة، والمقصود بها أن المنطق هو الأداة التي تعصم مراعاتها الذهن من الوقوع في الخطأ أو الزلل، ومعنى ذلك أن المنطق في نظر أرسطو لم يكن علما وإنما كان فنا للتفكير، أو هو مجموعة القواعد والتوجيهات التي إذا اتبعها المرء كان تفكيره سليما.

(2) الفهرست لابن النديم، ص 347-350 ط: القاهرة 1930م. وقارن: الجانب الإلهي، ص 176-187، وأيضا يوجد هذا التقسيم في تاريخ اليعقوبي، وفي رسائل الفارابي، وفي عيون الأنباء في طبقات الأطباء، وفي إخبار العلماء بأخبار الحكماء.

(3) التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، د. عبد الرحمن بدوي، ص 118، ط3: دار النهضة العربية 1965م.

وبعد هذا التطواف والتجوال بين نشأة المنطق الأرسطي، وتعريفه وموضوعه، ووجه الحاجة إليه، وطرق انتقاله إلى العالم الإسلامي، ننتقل الآن بعون الله تعالى وتوفيقه، إلى الحديث عن المنطق الأرسطي بين المؤيدين له والمعارضين من مفكري الإسلام.

المنطق الأرسطي بين مفكري الإسلام:

عرف أرسطو بمنطقه في العالم الإسلامي قبل أن يعرف بشيء آخر من آثاره الفلسفية، وكان لمنطقه السيادة المطلقة في العصرين القديم والوسيط، فلم ينازعه السيادة منطق آخر، وأنى تكون؟ وليس سواه؟ فالجدل الأفلاطوني أقرب إلى المناقشة والحوار منه إلى المنطق، أما قانون أبيقور[1] فهو لا يرمى إلى وضع قانون تعصم مراعاته الذهن عن الخطأ في الفكر، بل ينصب على المعرفة أولا وطريق كسب المعلومات نعم قسم الأبيقوريون الفلسفة إلى ثلاثة اقسام منطق طبيعة، أخلاق، غير أن هذا التقسيم صورى تقليدي فحسب، تأثروا فيه غالبا بأفلاطون، لذا كانت عنايتهم بدراسة المنطق هزيلة[2].

ولقد نقلت كتب أرسطو المنطقية، وترجمت إلى اللغة العربية ترجمة تمتاز بالدقة، بل أن الترجمات قد تعاقبت على النص الواحد/ مما يشهد أنهم قطعوا شوطا بعيدا في التطرف العقلي، حتى ترجمت بعض كتب أرسطو المنطقية أربع مرات، فضلا عن أنهم لم يقنعوا بما كان يقدم إليهم فأحس منهم نفر بمتابعة الترجمة للنص الواحد بعينه حتى يستقر على قواعد ثابتة[3].

وعلى أية حال، فقد ترجمت البحوث المنطقية الأرسطاطاليسية إلى العربية، لأن المنطق كان ضروريا لمساعدة أهل الجدل في مناقشتهم الدينية، ورد شبهات خصومهم، ودفع حملاتهم على الإسلام.

---

(1) فيلسوق يوناني، ولد سنة 341 ق.م، في ساموس كانت الأخلاق عنده محور الفلسفة وغايتها، ومذهبه في الأخلاق مذهب اللذة.

(2) نقض المنطق، لشيخ الإسلام ابن تيمية، ص 14 مقدمة عبد الرحمن الوكيل ط: السنة المحمدية القاهرة 1951م تحقيق: الشيخ محمد عبد الرازق حمزة وزميله الشيخ سليمان بن عبد الرحمن، وصححه محمد حامد الفقي.

(3) منطق أرسطو، د. عبد الرحمن بدوي، مقدمة الجزء الأول، ط: القاهرة 1948م.

ومع أن الإسلاميين قد تأثروا ببحوث أرسطو المنطقية تأثرا ملحوظاً، إلا أن من بينهم من كان له استقلاله في تفكيره المنطقي، وليس أدل على هذا من قول الشيخ الرئيس ابن سيناً لا نلتفت فيه – أي منطق أرسطو – لفت عصبية أو هوى، أو عادة أو ألف ويقول في موضع آخر: أنه مع اعتزازه بمنطق المشائيين أكملنا ما أرادوه وقصروا فيه، ولم يبلغوا أربهم منه[1].

وقد دخل المنطق الأرسطي العالم الإسلامي في وقت مبكر، فعرفوه وعرفوا معه تلك الشروح التي أضافها إليه شراحه اليونانيون، وعرفوا أيضا نقد الرواقية[2] والشكاك[3] للمنطق الأرسطي. وكان لمفكري الإسلام، وفلاسفته، ومتكلميه، وأصوليه، وفقهائه، وسلفيه، مواقف متباينة أمام هذا المنطق اليوناني.

أما الفلاسفة، فقد تلقوه بالإعجاب، وأحاطوه بهالة من القدسية وأما المتكلمون والأصوليون، فجنحوا إلى الرواقية، رافضين المنطق الأرسطي أما ما سوى هؤلاء من فقهاء المسلمين ومحدثيهم – باستثناء نفر كابن حزم وغيره – فكان موقفهم عدائيا تاما، فقد حاربوا المنطق اليوناني، لأن فلسفة أرسطو كانت في نظرهم خطرا على العقيدة، إلا أنهم تباينوا في عدائهم، ففريق كان مظهر عدائه فتاوى يصدرها، محرما بها الاشتغال بالمنطق، كابن الصلاح[4] ومن تابعه وفي ذلك يقول: وأما المنطق فهو مدخل الفلسفة، ومدخل الشر، وليس تعليمه وتعلمه مما أباح الشرع، ولا استباحه أحد من الصحابة والتابعين والأئمة المجتهدين

---

(1) منطق المشرقيين، الشيخ الرئيس ابن سينا، المقدمة، ص 2-3 ط: السلفية القاهرة 1910م.

(2) الرواقية: مدرسة فلسفية معاصرة للأبيقورية ومعارضة لها، وهي تطلق على المدرسة التي انشأها زينون الكتيومي، بمدينة أثينا أوائل القرن الثالث قبل الميلاد، ولعل أظهر طابع يميزها هو نزعتها الإرادية التي جعلتها تطرح المثالية أطراحا دون تردد أو أحجام، راجع: الفلسفة الإغريقية، د. محمد المهدي، ص 502-503.

(3) الشكاك: جماعة رأوا تعارض الآراء وتناقضها، ففقدوا الإيمان بالحق والخير، وأمامهم بيرون 365-225 ق.م المعروف بكونه صاحب مذهب اللا أدرية، والمنكر للعلم واليقين.

(4) ابن الصلاح هو: عمر عثمان بن عبد الرحمن تقي الدين الشافعي، الإمام المحدث المشهور صاحب الفتوى المشهورة في تحريم المنطق توفي 24 من ربيع الآخر سنة 643هـ / سبتمبر 1254م. راجع: صون المنطق، I / 34 هامش.

والسلف الصالحين[1] وفريق كان موقفه من المنطق موقف الناقد بالبرهان، وأمام هؤلاء جميعا، الإمام شيخ الإسلام "ابن تيمية"[2].

على أن هذه الحملات لم تمنع من وجود أنصار للمنطق حتى بين خصوم الفلسفة "كالغزالي" الذي كان يصرح "بأن من لا يعرف المنطق لا ثقة بعلمه" وأباح الاشتغال به، لأن المنطقيات لا يتعلق شيء منها بالدين نفيا أو اثباتا[3] وكذلك "تاج الدين السبكي" الشافعي – المتوفي سنة 756 – الذي خاصم الفلسفة وعادى المتأخرين من المتكلمين ممن مزجوا كلامهم بالفلسفة، ووافق في كتاب "مفيد النعم ومبيد النقم" على ما أفتى به جماعة من أئمتنا ومشايخنا – فيما يقول – بتحريم الاشتغال بالفلسفة، ومع ذلك رأى اباحة الاشتغال بالمنطق متى أطمأن المشتغل به إلى قواعد الشريعة في قلبه[4].

ولقد لخص "الملوى" في شرحه على "السلم" الخلاف بين القائلين بتحريم المنطق، والقائلين بجوازه، فذهب إلى أن هناك ثلاثة آراء، التحريم الكامل، ولعله يقصد بهذا الرأى "ابن الصلاح" ومن تبعه حيث رأى في دراسته خطرا على الدين، لأنه منهج حضارة تخالف في تصورها "الميتافيزيقي" تصور الإسلام لإلهياته، وأنه من العلوم التي لم يأمر الشرع بتعلمها، والرأي الثاني: الجواز الكامل، ولعله عنى بذلك الفلاسفة المشائين أمثال "الفارابي" وابن سينا" وابن رشد" ومن أيد دراسة المنطق كالغزالي وابن حزم الظاهري" فهؤلاء يرون وجوب دراسته، لأنه قانون العقل الذي يميز به صحيح الفكر من فاسده، والرأي الثالث: الجواز في حدود ممارس السنة النبوية والكتاب العزيز.

---

(1) قصة الصراع بين الدين والفلسفة، د. توفيق الطويل، ص 133 ط3: دار النهضة العربية 1979م. وقارن أسس الفلسفة، د. توفيق الطويل، ص 412، ط6: دار النهضة العربية 1976م.

(2) هو شيخ الإسلام تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم، نبت في أسرة سلفية اشتهرت بالعلم والفضل، ولد في ربيع الأول سنة 661هـ وتوفي رحمه الله في ذي القعدة 728 هـ ينتمي ابن تيمية إلى المذهب السلفي، ويعتبر السلفية الطريق المثلى. والمراد تاريخيا بالسلف: الصحابة والتابعين من أهل القرون الثلاثة الأولى، ثم أصبح مذهب السلف علما على ما كان عليه هؤلاء ومن تبعهم من الأئمة الذين اتبعوا طريق الأوائل جيلا بعد جيل، راجع: قواعد المنهج السلفي، د. مصطفى حلمي، ص 35، ط: دار الأنصار، القاهرة 1976م.

(3) المنقذ من الضلال، لحجة الإسلام أبو حامد الغزالي، ص 91، ط: القاهرة 1934م.

(4) أسس الفلسفة، د. توفيق الطويل، ص 413.

يقول الملوي:

والخلف في جواز الاشتغال	به على ثلاثة أقوال
فأين الصلاح والنواوي حرما	وقال قوم ينبغي أن يعلما
والقولة المشهورة الصحيحة	جوازه لكامل القريحة
ممارس السنة والكتاب	ليهتدي به إلى الصواب[1]

وإلى هنا نستطيع أن نقرر الآتي: إذا كان المنطق خاليا من الشوائب التي زاغ بها الفلاسفة عن الطريق المستقيم، فلا خلاف بين مفكري الإسلام في تعلمه والاشتغال به، بل إن تعلمه فرض كفاية متى فعله البعض ارتفع بفعله الإثم عن الباقين، وذلك لأنه يرد الشبه عن العقائد، ورد الشبه عن العقائد فرض كفاية.

أما إذا كان المنطق مخلوطا بما زاغ به الفلاسفة عن الطريق المستقيم فللعلماء في حكم الاشتغال به أقوال ثلاثة:

أ- الحرمة: فالاشتغال بعلم المنطق حرام قولا واحدا سواء أكان هذا المشتغل متمكنا من الكتاب والسنة ذكيا، أم كان على العكس من ذلك وهذا القول منسوب لابن الصلاح والنووي، ومن وافقهما من جمهور الفقهاء، ودليلهم على ما ذهبوا إليه: أن المنطق إذا كان مخلوطا بما كفر به الفلاسفة فإنه يخشى على المشتغل به، فقد تتمكن هذه العقائد الزائفة من قلبه، فيشتبه عليه ما تشابه على الفلاسفة فيضل كما ضلوا.

ب- الجواز: فالاشتغال بعلم المنطق جائز، قولا واحدا، سواء أكان المشتغل عارفا بالكتاب والسنة ذكيا، أم كان على نقيض ذلك، وهذا القول منسوب إلى الإمام الغزالي وجمهور العلماء غير الفقهاء.

جـ- التفصيل في الحكم: بين العارف بالكتاب والسنة الذكي، وبين الجاهل بهما البليد، فذكي العقل العارف بالكتاب والسنة يجوز له الاشتغال بعلم المنطق، ذلك لأنه حصن

---

[1] شرح السلم في المنطق، شهاب الدين أحمد بن عبد الفتاح، الشهير بالملوي، ص18 – 19 تحقيق محيي الدين عبد الحميد، ط: القاهرة.

عقيدته بذكائه ومزاولته للكتاب والسنة فلا يخشى عليه من العقائد الفاسدة، أما إذا كان الشخص بليدا، أو ذكيا لم يزاول الكتاب والسنة، فلا يجوز له الاشتغال بعلم المنطق لأنه يخشى عليه من سراب الشبهات، فتزل به قدمه، فيضل كما ضلوا[1].

وبهذا يتضح لنا أن الحرمة التي ذكرها الرأي الأول حكما للاشتغال بعلم المنطق، ليست راجعة لعلم المنطق ذاته، لكنها راجعة للاشتغال بكتب منطقية ابتليت بأفكار زائفة لبعض الفلاسفة، فالمنطق السليم إذن يرمى أن جواز تعلم المنطق القديم منه والحديث لا خلاف فيه على الإطلاق بل لابد لفئة من مفكري الإسلام من إدراك قواعده وقضاياه، لتكون وقاية وحماية للمفكر المسلم المدافع عن العقيدة الإسلامية، مما يحاول أعدائها طعنها به زورا وبهتانا، ولتوجيهه توجيها مستقيما للمشاركة في بناء الحضارة المعاصرة التي حث الإسلام بنيه على السبق في ميدانها.

كما أننا لا نختلف مع أنفسنا في أنه صناعة الخاصة من مفكري الإسلام فهو فرض كفاية لفئة مسلمة نفرت تتفقه في دينها، وترد بالحجة عنه ما يحاول البعض دمغه به، وليس فرض عين على كل مسلم ومسلمة كعقيدة التوحيد، لأن عقول العامة قد لا تتسع لاستيعابه، ولأن العامة ليست مدعوة لهذا الميدان الذي كلف المنطق باتخاذ موقعه فيه[2].

كما أن الإسلام بحكم طبيعته العالمية لا يفرض مبادئه على الآخرين بسلاح القهر والغلبة، بل يقدم أحكامه وقواعده، بمنطق العقل والإقناع، ولن يتأتى ذلك إلا إذا كان أبناؤه في حل من معرفة ما عند الآخرين، حتى يخاطبوهم بمثل ما يعرفون، وإلا أصبح الأمر مخالفا لصريح الكتاب في قوله تعالى: ﴿ٱدْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلْحِكْمَةِ وَٱلْمَوْعِظَةِ ٱلْحَسَنَةِ وَجَٰدِلْهُم بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ﴾[3].

---

(1) المنطق والفكر الإنساني، د. عبد السلام عبده، ص 21-22 ط2: القاهرة 1980م.

(2) المصدر السابق، ص 23.

(3) النحل آية: 125.

والذي نريد أن ننتهي إليه، أن الإسلام كدين عالمي يقوم أحكامه وحقائقه على أساس من العقل والفطرة، لا يرفض إطلاقا تجارب العقل البشري إذا كانت لا تصطدم مع مبادئه، ونعتقد أن المنطق لا يتجاوز أن يكون وسيلة لمعرفة الصحيح من الفاسد في الآراء، أو على الأصح لا يمكن أن يفهم إلا على هذا الأساس، ولا يتعلق منه شيء بالدين لا نفيا ولا إثباتا.

وإلى هنا نكون قد تعرفنا بصورة إجمالية سريعة على حكم الاشتغال بدراسة المنطق، لدى مفكري الإسلام، المعارضين منهم والمؤيدين، مع بيان وجهة نظر كل فريق في إصدار حكمه.

والآن ننتقل بعون الله تعالى إلى تفصيل القول لدى كل فريق، معتمدين على نماذج معينة من كل اتجاه، بحيث تتضح الصورة أمام القارىء الكريم.

الفصل الخامس

المؤيدون للمنطق الأرسطي

نتكلم في هذا الفصل عن نماذج من المؤيدين لمنطق "أرسطو" في نطاق العالم الإسلامي، ونبين كيف كان موقفهم من المنطق قائما على اتخاذه منهاجا تتنزل إليه جميع العلوم، لأنه يتخذ من بدهيات العقل الأساسية التي هي مشتركة بين جميع بين الإنسان، أساسا لمباحثه وقوانينه، وكيف كان ذلك متفقا مع الفطرة الإنسانية، وكيف بين هؤلاء أنه لا خوف على العقائد الدينية من استعمال المنطق، عند من زكت فطرته واستقام خلقه.

وحديثنا في هذا الفصل ينصب على بعض النفر من المفكرين الذين كان لهم موقف علمي واضح، خلف لنا من الآثار ما نستطيع من خلال دراسته أن نحكم عليهم، ولعل أبرز هؤلاء النفر: "الفارابي" و"ابن سينا" و"الغزالي" و"ابن حزم"، فهؤلاء جميعا على قدم واحدة يؤيدون دراسة المنطق ويقولون بضرورته.

أولاً: الفارابي (359- 339هـ:

اهتمت المدرسة المشائية عامة بالفلسفة اليونانية، وخاصة بتراث "أرسطو" عموما، والمنطق بصفة خاصة، فوضعوه مقدمة لمعظم كتبهم وأشاروا في كثير من مؤلفاتهم إلى ضرورة دراسة "الحد" و"البرهان" الأرسطيين، وجعل بعضهم المنطق آلة ضرورة لدراسة كل العلوم.

والفارابي يعتبره كثير من المؤرخين القدامى والمحدثين زعيم المدرسة الفلسفية المشائية، الآخذة بالاتجاه المنطقي في الدراسة، في مقابلة مدرسة الاتجاه الطبيعي التي حمل

لواءها محمد بن زكريا الرازي وتميزا لها عن منهج المتكلمين الذين كانوا يعتمدون على منهج جدلي[1].

ولقد عد الفارابي[2] الجهل بالمنطق مدخلا لفساد الرأي وبطلان البرهان، لأنه بدون المنطق لا نستطيع أن نفرق بين الآراء الصحيحة والفاسدة لا عند أنفسنا ولا عند الآخرين، كما لا نستطيع أن نفصل بين الآراء المتنازع فيها لأننا قد فقدنا القياس إلى هذا الميزان الصحيح للأدلة والبراهين، وفساد أدلتها لا ينشأ عند الفارابي إلا بسبب الجهل بالمنطق، ويرفض الفارابي الرأي القائل بأن المنطق يستغنى عنه بالفطرة السلمية لأن هذا أشبه بمن يقول أن الخبرة والدراية بالشعر والخطب تغني عن تعلم النحو وقواعده[3].

فكما أن النحو ضرورة للتمييز بين صحيح الكلام وسقيمه، فكذلك المنطق عنده ضرورة للتمييز بين صحيح القياس وسقيمه، وفي ذلك يقول الفارابي: إن نسبة صناعة المنطق إلى العقل والمعقولات، كنسبة صناعة النحو إلى اللسان والألفاظ فكل ما يعطينا علم النحو من القوانين في الألفاظ فإن علم المنطق يعطينا نظائرها في المعقولات[4].

ولقد شغل المنطق جزءا مهما من فلسفة الفارابي دراسة وتحليلا وتأليفا، وقد استطاع الفارابي بحق أن ينتزع من مؤرخيه لقب المعلم الثاني تشبيها له بأرسطو المعلم الأول وهو أول من شرح كتب أرسطو المنطقية في لغتها العربية، فأوضح ما غمض في فكر أرسطو الفلسفي عموما، والمنطقي بصفة خاصة، وكان قراء أرسطو لا يستطيعون فهمه إلا إذا استعانوا بشروح الفارابي على كتبه، وقد اعترف بذلك ابن سينا في مؤلفاته[5].

---

(1) في الفلسفة الإسلامية قضايا ومناقشات د. محمد عبد الستار نصار، 1/ 78، ط: الأنجلو المصرية 1982م.

(2) هو أبو نصر محمد بن محمد طرخان بن أوزلغ الفارابي، ولد في فاراب بتركستان عام 259هـ وتوفي 339هـ اشتهر الفارابي بصورة خاصة على أنه شارح لأرسطو، وقد غطت شروحه الأورجانون الأرسطي كله، وغير ذلك من الأعمال الفلسفية.

(3) نظرية المنطق، ص56.

(4) إحصاء العلوم، للفارابي، تحقيق د. عثمان أمين، ص16، ط: القاهرة 1949م.

(5) نظرية المنطق، ص24.

وقد ذكر أحد المؤرخين السبب الذي استحق به "الفارابي" لقب المعلم الثاني، وهو أن التراجم لعلوم الأوائل في المراحل المبكرة للترجمة لم تكن مهذبة محررة حتى زمنه، فالتمس منه الملك "منصور بن نوح السلماني" أن يجمع تلك التراجم، ويجعل من بينها ترجمة ملخصة محررة مهذبة، مطابقة ما عليه الحكمة، فأجابه "الفارابي" وفعل كما أراد وسمى كتابه "بالتعليم الثاني"، فلذلك لقب "بالمعلم الثاني" وقد ظل هذا الكتاب مخطوط في خزانة "المنصور" حتى جاء "ابن سينا" واطلع عليه، ولخص منه كتاب "الشفاء"[1].

وإذا صح ما ذكره "ابن خلدون" في مقدمته، من أن "أرسطو" سمي "بالمعلم الأول" لأنه هذّب وجمع ما تفرق من مباحث المنطق ووسائله فأقام بناءه متماسكا، وجعله أول العلوم الحكمية وفاتحتها[2]، فإن ما قام به "الفارابي" من تأليف كتاب "التعليم الثاني" يجمع ويهذب ما ترجم قبله، يجعله مشابها لأرسطو، ولذلك سمي "بالمعلم الثاني" بعد أرسطو باعتباره "المعلم الأول".

و"الفارابي" يعتبر المنطق مدخل لدراسة الفلسفة، كما اعتبره "المعلم الأول" والشراح من بعده، ولا عجب أن يتجه إليه "الفارابي" منذ صباه إذا كانت هذه مكانته بالنسبة لبقية أنواع المعرفة، ولشغف الفارابي بهذا العلم استدرك ما فات "الكندي" من صناعة التحليل وفي ذلك يقول القاضي "صاعد" في طبقاته: "أخذ صناعة المنطق عن يوحنا بن حيلان، فبذ جميع أهل الإسلام فيها، شرح غامضها، وقرب تناولها، وجمع ما يحتاج إليه فيها في كتب صحيحة، ونبه على ما أغفله الكندي وغيره، من صناعة التحليل وأنحاء التعليم، وأوضح القول فيها عن مواد المنطق الخمس، وأفاد وجوه الانتفاع بها، وعرف طرق استعمالها، وكيف تتصرف صور القيام في كل مادة منها، فجاءت كتبه في هذه الغاية الكافية، والنهاية الفاضلة"[3].

والمنطق لدى "الفارابي" ليس مجرد تحليل خالص للتفكير العلمي بل هو يشتمل إلى جانب هذا كما يقول المستشرق "دي بور" على كثير من الملاحظات اللغوية، كما أنه يشتمل

---

(1) كشف الظنون، حاجي خليفة، 3/ 98-99، ط: ليبتزج 1835م.

(2) مقدمة ابن خلدون، ص537، ط: مصر 1329هـ.

(3) طبقات الأمم، ص61-62.

على مباحث في نظرية المعرفة، وعلى حين أن النحو يختص بلغة شعب واحد، فالمنطق عنده قانون للتعبير بلغة العقل الإنساني عند جميع الأمم، ولا بد أن يسير من أبسط عناصر الكلام إلى أعقدها من الكلمة إلى القضية إلى القياس[1].

يقول الفارابي: إن علم النحو إنما يعطي قوانين تخص ألفاظ أمة ما، وعلم المنطق إنما يعطي قوانين مشتركة تعم ألفاظ الأمم كلها[2].

وفي هذا النص يفرق الفارابي بين صناعة المنطق وصناعة النحو، فيرى أن نسبة صناعة المنطق إلى العقل والمعقولات كنسبة صناعة النحو إلى اللسان والألفاظ، ولا فرق بين الصيغتين إلا من حيث أن قوانين المنطق لا تخص أمة بعينها ولا جنسا بذاته، بل هي عامة في كل تفكير عقلي سليم. لا تختلف باختلاف الزمان والمكان واللغة، أما قوانين النحو فهي خاصة بلغة كل أمة على حدة.

وكأنى بالفارابي في هذا المقام يشير إلى تلك الحملة التي بدأها الإمام الشافعي رحمه الله، والتي كان لها أنصار من بعده، تلك الحملة التي قامت أساساً على الإيمان بكفاية اللغة في كل فنونها عن اللسان اليوناني عامة، ومنطق أرسطو خاصة، وقد تمثلت هذه الحملة بأوضح ما تكون لدى كل من أبي العباس الناشئ المعروف بابن شرشير، و ابن قتيبة و ابن الأثير و أبي سعيد السيرافي وغيرهم ممن ظاهر المنطق والمنطقين العداء، على هذا الأساس[3].

والمنطق لدى الفارابي من حيث علاقة موضوعه بالأشياء المتحققة في الخارج، ينقسم قسمين هما: قسم التصور: ويشتمل على مسائل المعاني والحدود، وقسم التصديق: ويشتمل على مباحث القضايا والأقيسة والبراهين وكل واحد من القسمين، إما أن يكون بدهيا، وإما أن يكون نظريا، والبديهي لا يحتاج إلى نظر وإعمال فكر، بخلاف النظري، والتصورات البديهية هي معاني ظاهرة مركوزة في الذهن، كمعنى الوجوب والوجود والإمكان، وهي

---

(1) تاريخ الفلسفة في الإسلام، دي بور، ترجمة د. محمد عبد الهادي أبو ريدة، ص203، ط: النهضة المصرية 1948م.

(2) إحصاء العلوم، ص16-17.

(3) المدرسة السلفية وموقف رجالها من المنطق وعلم الكلام، د. محمد عبد الستار نصار، 1/ 149، ط1: دار الأنصار، القاهرة 1979م.

أمور لا يمكن البرهنة عليها، لأنها لا توصف بصدق ولا كذب، بل ينبه الغافل عنها إلى معانيها، فهي بينة بنفسها، ويقينية إلى أقصى درجات اليقين[1].

وتنتج القضايا من ربط التصورات بعضها ببعض، وهذه القضايا تحتمل الصدق والكذب، وهي تستند إلى قضايا أولية قائمة في العقل، تستخرج منها بالقياس والبرهان، وهذه القضايا الأولية، مثل قولنا الكل أعظم من الجزء – بينة بنفسها لا تحتاج إلى برهان ولا تحتمله، ولا يمكن الاستغناء عن هذه القضايا الأولية التي هي أسس أو أصول بديهية لا بد منها في الرياضيات، وفيما بعد الطبيعة وفي الأخلاق.

وطريقة البرهان الذي نتوصل به من المعلوم اليقيني إلى المجهول هي، عند "الفارابي" المنطق على الحقيقة، وليس البحث في المعاني والحدود – أعني المقولات – وفي تأليف القضايا منها، وكذلك الأقيسة إلا توطئة للبرهان. وأهم مقاصد البرهان هو الوصول إلى قوانين علم ضروري يمكن تطبيقه في جميع المعارف، والفلسفة يجب أن تكون هذا العلم[2].

ولعل "الفارابي" يقصد بالقوانين هنا: قوانين الفكر الأساسية وهي: قانون الذاتية، وقانون عدم التناقض، وقانون الثالث المرفوع. وعنده أن قانون عدم التناقض هو أعلى هذه القوانين، لأنه قائم على القسمة الثنائية الأفلاطونية، أعني أن الشيء – القضية – ونقيضه لا يصدقان معاولا يكذبان معا، بل إذا صدق أحدهما كذب الآخر، والعكس.

ولما كان البرهان قائما على قوانين ضرورية، فإنه يكون منهج الوجود الضروري، أي أن موضوعه هو الوجود الضروري، وأما الوجود الممكن، فإنه يكون موضعاً لأقيسة أخرى جدلية أو خطابية أو شعرية لأن المقصود منها غير المقصود من البرهان، فمقصوده اليقين، وأما ما عداه من الأقيسة فمقصودة الظن أو التخيل أو المغالطة[3].

ولا يقنع "الفارابي" بالناحية الصورية من مبحث البرهان – أي القياس – بل هو يذهب إلى أن البرهان ينبغي أن يكون أكبر من مجرد طريقة تهدي إلى السبيل الصحيح

---

(1) عيون المسائل للفارابي، ص2، ط: القاهرة 1907م بتصرف.

(2) تاريخ الفلسفة في الإسلام، ص205، وقارن: عيون المسائل، ص3، والمدنية الفاضلة، ص45، ط: ليدن 1895م، وإحصاء العلوم، ص31.

(3) في الفلسفة الإسلامية قضايا ومناقشات ص81.

الموصل إلى معرفة الحقيقة، يجب أن يوصل بنفسه إلى الحقيقة، بأن يولد العلم ويحدثه، ومبحث البرهان لا يقتصر على النظر في القضايا من حيث دخولها كمادة في تركيب القياس، بل هو ينظر في صدق ما تتضمنه هذه القضايا في جميع فروع العلم، فليس البرهان عند "الفارابي" آلة للفلسفة فحسب، بل هو أحرى أن يكون جزءاً منها[1].

تبين مما تقدم أن البرهان – القياس – ينتهي إلى علم ضروري يقابل الوجود الضروري، ولكن يوجد إلى جانب هذا الواجب عالم واسع من الممكنات التي لا نستطيع أن نعرفها إلا معرفة ظنية، وفي المواضع الجدلية يبحث "الفارابي" درجات الظن المتفاوتة، أو الطرق التي لحصل بها معرفة الممكنات، وتتصل بها الأقاويل الخطابية والشعرية، التي أهم ما تقصده غايات عملية، ولكن "الفارابي" بضمها إلى المواضع الجدلية يجعل منها جميعا منطقا لما يظهر أن يكون حقا، وليس هو بحق، وهو يمضي قائلاً: إن العلم الصحيح لا يقوم إلا على الأحكام الضرورية في كتاب البرهان "أنالوطيقا الثانية" فأما الظن فهو يمتد متدرجا فيما بين المواضع الجدلية والشعرية، ولا يعدو أن يكون حقيقة خادعة، فالشعر إذا أحط أنواع المعرفة، وهو في رأي "الفارابي" كلام باطل وكذب لا قيمة له[2].

يقول "الفارابي" إن البرهان الذي كذبه أقل من حقه يتعلم من كتاب مواضع الجدل، والذي كذبه مساو لحقه يؤخذ من كتاب الخطابة والذي كذبه أكثر من حقه يؤخذ من كتاب صناعة المغالطين، والبرهان الكاذب كذبا غالبا يتعلم من كتاب صناعة الشعر[3].

ولقد أبان "الفارابي" عن رأيه في مسألة الكليات، وهي المعاني الكلية كالأجناس والأنواع التي أثارها "فرفريوس السوري" لأول مرة في كتابه "إيساغوجي" فهو يرى أن المعاني الكلية لها وجود سابق على جزئياتها في العالم المفارق – عالم المثل – وهو هنا أفلاطوني، كما يرى أن لها وجودا عرضيا ضمن الأفراد، وهو هنا أرسطى – واقعي –، ولكنه زاد عليها فقرر: أن المعاني الكلية من حيث تصور الذهن لها توجد بعد الأفراد بعملية "التجريد"، فكأن

---

(1) تاريخ الفلسفة في الإسلام، ص205.

(2) المصدر السابق، ص206.

(3) كتاب ما ينبغي أن يقدم قبل تعلم الفلسفة، أبو نصر الفارابي، ص1.

الجزئي حينئذ هو المنتزع الخارجي للمعنى الكلي[1] وفي هذا المعنى يقول الفارابي: إن الحواس آلات الإدراك، وإدراك الحواس إنما يكون للجزئيات، وعنها تحصل الكليات، وهي التجارب على الحقيقة[2].

وإذن ففلسفة الفارابي تتضمن المذاهب الثلاثة المتعلقة بالمعاني الكلية وهي: الرأي القائل بأن الكلي سابق على الجزئي، والرأي القائل بأنه قائم به، والقائل بأنه بعده[3] ولا شك أن الفارابي يعتبر الفلسفة علما كليا، يرسم لنا صورة صادقة للكون بدءاً ونهاية، وانطلاقا من هذا التصور الكلي للفلسفة فقد اعتبر المنطق صناعة عقلية تقدم لنا القوانين التي تساعد العقل على الكشف عما هو يقيني.

ولما كانت موضوعات المنطق هي المعقولات من حيث دلالة الألفاظ عليها، وكانت الألفاظ تدل على المعقولات بذاتها فإن ترتيب هذه المعقولات وتقسيمها إلى أجناس وأنواع تساعد الذهن على الوضوح والدقة في بناء المعرفة اليقينية. وهذا من أهم أغراض المنطق عند الفارابي، ولقد ساعدت فكرة التقسيم إلى الأنواع والأجناس في وضع الصيغة المنطقية للتعريف لبيان الماهية والإجابة على سؤال: ما هو؟ لأن الإجابة على ما هو، لا تكون إلا بالحد التام الذي يؤخذ فيه الجنس مع بعض الصفات الأخرى[4].

وننهي حديثنا عن المنطق لدى "الفارابي" ببيان أجزائه، إن أجزاء المنطق عند "الفارابي" هي نفس أجزائه لدى أرسطو، وقد تابع "الفارابي" الشراح في ترتيب كتب "أرسطو" المنطقية، ولكنه خالفهم في أنه لم يعد "إيساغوجي" جزءا منه، وربما كان هذا منه إمعانا في احترام تقسيم "المعلم الأول" وأجزاء المنطق كما ذكرها "الفارابي" في كتابه "إحصاء العلوم" هي: الأول: ما يشتمل على قوانين الألفاظ المفردة وهو الجزء المسمى "بالمقولات". الثاني: ما يشتمل على قوانين الأقاويل البسيطة، وهو كتاب "العبارة". الثالث: ما يحتوي على القوانين العامة للأقيسة المشتركة للصنائع الخمسة، وهو المسمى بالقياس، الرابع: ويشتمل على القوانين التي يمتحن

---

(1) في الفلسفة الإسلامية، ص82.

(2) كتاب الجمع بين راي الحكيمين افلاطون وارسطو، للفارابي، ص23، ط: القاهرة، 1907م.

(3) تاريخ الفلسفة في الإسلام، ص207.

(4) نظرية المنطق، ص24.

بها الأقاويل البرهانية، وهو المسمى البرهان. الخامس: ما يشتمل على القوانين التي تمتحن بها الأقاويل الجدلية، وكيفية السؤال والجواب الجدلي، وهو المسمى بالجدلي. السادس: وفيه قوانين الأقيسة التي شأنها أن تغلط عن الحق، وتلبس وتحير، كما يحتوي على جميع الأمور التي يستعملها المموه والمشنع، كيف تفسخ وبأي الأشياء تدفع، وكيف يتحرز الإنسان من أن يغلط في مطلوباته، وهذا الكتاب يسمى بالسوفسطيقا أو الحكمة المموهة السابع: ما يحتوي على القوانين التي تمتحن بها الأشعار، ومقاييس الجودة في هذه الصناعة، وهو المسمى بكتاب الشعر"[1].

ويقرر الفارابي كما قرر أرسطو من قبل أن أهم هذه الأجزاء أو بمعنى آخر أن المقصود بالذات في صناعة المنطق، الجزء الرابع، وهو الخاص بالبرهان، فهو المقدم بالشرف والرياسة على بقية الأجزاء الأخرى.

وشأن هذه الأجزاء بالنسبة له، إما توطئة ومدخل إليه، وهي الأجزاء الثلاثة – المقولات والعبارة والقياس المطلق –، وإما لواحق له تكون بمثابة التنبيه لطالب الحق، حتى لا يختلط لديه طريق الحق بغيره من الطرق، فمتى عرف قوانين هذه الصناعة تبين له أي طريق يسلك.

هذا هو موقف الفارابي من علم المنطق، وجوانب الجدة فيه تبدو ضئيلة إذا قورن بمنطق أرسطو، فقد كانت غايته متجهة نحو الشرح والتعليق والتوسع في دراسته وإذاعته بين أهل زمانه، ولعل السر في ذلك كما يقرر الدكتور نصار يرجع إلى أنه كان ينظر إلى أرسطو نظرة إجلال وإكبار، بحيث اعتقد أنه لم يترك للآخرين شيئا يستدركوه عليه، وأن آراءه ونظرياته في المنطق كانت هي الحقيقة المطلقة[2].

وقد أراد الفارابي أن يضفي على عمله المنطقي شيئا من الشرعية فكتب في المنطق كما يذكر ابن أبي أصيبعة كتابا بعنوان كلام جمعة من أقاويل النبي، صلى الله عليه وسلم،

---

(1) المدرسة السلفية، ص153-154.

(2) السابق، ص157، وقارن: في الفلسفة الإسلامية، ص83.

يشير فيه إلى صناعة المنطق[1] ولو صحت هذه الرواية لكان لها دلالتها العميقة، فإن معنى ذلك أن هذا الكتاب لم يؤلف إلا ترضية لنزعات مناوئه. وهذا يدلنا على أن المعارضة للمنطق كانت تسير جنبا إلى جنب مع النزعات المؤيدة لدراسته.

ثانياً: ابن سينا[2]: (375- 438هـ):

يفتتح ابن سينا كتابه "الإشارات والتنبيهات" ببحث المسائل المنطقية، ويستهل هذه البحوث المنطقية بقوله: "ومبتدئ من علم المنطق، ومنتقل عنه إلى علم الطبيعة وما قبله أي العلم الإلهي"[3].

ولا يفترق ابن سينا في نظرته للمنطق عن أستاذه "الفارابي" بل إنه يجعل دراسة المنطق أساسا في تحصيل كمالات النفس، لأن استكمال الإنسان هو أن يعلم الحق لأجل نفسه، ويعلم الخير لأجل العمل به، ولما كانت الفطرة عنده غير كافية في ذلك، كان لا بد من تحصيل علم المنطق بالنظر والاكتساب، وهذا الاكتساب يكون بواسطة من المعلوم على كيفية وترتيب مخصوصين[4].

وابن سينا يعتبر بحق شارح كتب أرسطوطاليس "المنطقية" وأنه حافظ على نظرياته الرئيسية، ولم يخالفه في شيء إلا في الاستيعاب والبسط، وظل موقفه من المنطق ثابتا لم يتغير خلال تطوره الفكري.

فقد اعتبر المنطق مدخلا للدراسات الفلسفية – كما اعتبره أرسطو من قبل-، وهو بهذا الاعتبار ضرورة لازمة للبحث من وجهة نظر الفيلسوف، وقد يكون بهذه النظرة أداة،

---

(1) التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، نقلا عن عيون الأنباء في طبقات الأطباء 2/ 139، وهذا الكتاب الذي ذكره ابن أبي أصيبعة لم يبق سوى عنوانه كما يقول "جولد تسيهر" فقد كان الفارابي متهما لدى أهل السنة، فأراد أن يبرر اشتغاله بعلوم الأوائل عن طريق أحاديث النبي، صلى الله عليه وسلم.

(2) ولد أبو علي الحسين بن عبد الله بن سينا في أفشنة على مقربة من بخاري عام 980م، 375 هـ وتوفي 1037م.

(3) الإشارات والتنبيهات، لابن سينا، شرح نصر الدين الطوسي، تحقيق د. سليمان دنيا، 1/ 115، ط3: دار المعارف 1983م.

(4) المدخل من كتاب الشفاء، لابن سينا، ص16، ط: طهران.

أو آلة، بها تقاس الأفكار والآراء ليعرف صحيحها من سقيمها، كما قد ينظر إليه على أنه علم قائم برأسه، وهو في نفس الوقت جزء من الفلسفة بمعناها العام، بصرف النظر عن الغاية المرجوة منه عند التطبيق، وقد نظر ابن سينا إلى المنطق بهاتين النظرتين.

وأما الموضوعات الرئيسية لهذا العلم، فيكاد يكون ابن سينا فيها مرددا لكلام أرسطو إنه يقسم المعلوم من حيث وجوده الذهني إلى تصور وتصديق، ولما كان التصور مجرد إدراك ساذج غير مصاحب للحكم فإنه حينئذ لا يوصف بصدق ولا كذب، وأما التصديق فهو إدراك ما بين طرفي المركب من علاقة نفيا أو إثباتا، لذا كان مشتملا على الحكم، ومن ثم فإنه يوصف بالصدق إن طابق الخبر الواقع، وبالكذب إن لم يطابقه، وكل من التصور والتصديق، إما أن يكون نظريا وإما أن يكون بديهيا، فالأول ما يحتاج إلى نظر وتأمل، وإعمال فكر، والثاني ما لا يحتاج إلى ذلك، وليس الكل من كل منهما نظريا ولا بديهيا وتستفاد التصورات النظرية المجهولة من المعلومة، وكذلك التصديقات.

والذي يقرأ منطق ابن سينا لا يشعر بأي جديد من حيث الفكرة الأساسية، غير أنه كان يتوسع كثيرا في المسائل التي تحتاج إلى ذلك، كما كان يكثر من ضرب الأمثلة التي كان يستمد أكثرها من علم الطب، وقد كسا القضايا المنطقية روحا سهلة جذابة، جعلت المنطق لديه يجاوز الروح الجافة التي تركه عليها أرسطو والشراح من بعده[1].

ومنطق ابن سينا كذلك يتفق في التفاصيل مع منطق الفارابي وربما كنا نستطيع أن نرى هذا الاتفاق أقوى ظهورا، لو أن تصانيف الفارابي المنطقية حفظت ووصلت إلينا بتمامها. وابن سينا كثيرا ما يؤكد نقص العقل الإنساني، وهذا النقص يجعله في حاجة إلى القوانين المنطقية، وكما أن صاحب الفراسة يستنبط من ملامح الشخص الظاهرة أخلاقه النفسية الداخلية، فكذلك يتوصل صاحب المنطق من المقدمات المعلومة إلى المجهول، وكما أن البدوي لا يحتاج إلى تعلم النحو، فكذلك لا يستغني عن المنطق إلا رجل مؤيد بإلهام إلهي[2].

(1) في الفلسفة الإسلامية قضايا ومناقشات، ص128-129، وقارن: الإشارات 1/ 131 وما بعدها.

(2) تاريخ الفلسفة في الإسلام، ص252-253.

وكذلك يتناول ابن سينا مسألة الكليات على طريقة شبيهة بطريقة الفارابي فيذهب إلى أن للأشياء، قبل تكثرها وجودا في علم الله وفي عقول الملائكة – عقول الأفلاك – وهذا الوجود تعرض له الكثرة، إذا اتخذ الصورة المادية، ثم يترقي أخيراً، وتزول عنه العوارض المشخصة، حتى يصير معنى كليا في العقل الإنساني، وكما أن أرسطو فرق بين جوهر أول – الجزئي – وجوهر ثان – هو الكلي المعقول–، نجد ابن سينا يفرق بين معنى أول ومعنى ثان، والأول يتعلق بالجزئيات، والثاني يتعلق بالمعاني العقلية[1].

وقد توسع ابن سينا في القضايا والأقيسة الشرطية، وهو في هذا قد خالف أرسطو مؤثرا روح المدرسة الرواقية في نظرتها إلى هذه القضايا، والأقيسة المركبة منها، وكان ابن سينا نفسه يصرح بأن الأقيسة الشرطية أكثر علوقا بالطبع من الأقيسة الحملية، وفي هذا ما يجعلنا نقرر أنه كان هنا مبتكرا أكثر منه متأثراً بالرواقية.

وقد كان للبرهان عنده، كما كان عند أرسطو ومن سار على نهجه القيمة الكبرى، فهو الغاية من مباحث المنطق جميعا، ويبحثه ابن سينا في كتاب الشفا بنفس الطريقة التي عالج بها أرسطو البرهان في منطقه، ويلتقي معه تماما في الأفكار الرئيسية، اللهم إلا ما يمتاز به عن أرسطو من الاستيعاب والاستقصاء والتحلل من الأسلوب الجاف، والتعبير عن المعاني العلمية بالعبارات السهلة الطلية[2].

وقد بين ابن سينا أنواع القضايا التي تتركب منها الأقيسة وقسمها إلى قضايا أولية، وما دونها من متواترات ومشهورات، ويقرر أن المتواترات ليست حجة إلا لدى من علمها، وأن المشهورات لا تشكل قياسا يقينيا، وهنا يظهر إخلاص ابن سينا للمعلم الأول وشراحه، وإن كان ذلك على حساب الدين الإسلامي، وقد تصدى ابن تيمية لابن سينا، في هذا المقام، ودافع عن القضايا المتواترة والمشهورة دفاعا عقليا رائعاً، وغايته من ذلك الدفاع عن منهج الفكر الإسلامي، ضد تطبيق مقولات المنطق الصوري عليه، وظهر هذا في كتابه الرد على المنطقيين.

---

(1) المصدر السابق، ص253.

(2) المدرسة السلفية، ص170 وما بعدها بتصرف.

كما ظهر إخلاص ابن سينا لأرسطو أيضا وهو بصدد دراسة صورة القياس، من حيث ما يتركب منه، فقد تمسك بما ذهب إليه أرسطو من ضرورة تركيب القياس من مقدمتين، تشتملان على ثلاثة حدود، أصغر، وأوسط، وأكبر، وأن الأوسط هو علة الحكم بالأكبر على الأصغر.

ومرجع إيمان ابن سينا بتركيب القياس على هذا النحو هو ما جاء على لسان أرسطو في هذا المقام، مع أن الأمر هنا يقتضي نوعا من التمييز بين حالات المخاطبين بهذا القياس، فقد يكون فيهم من يدرك نتيجة القياس من مقدمة واحدة، أو اثنين أو ثلاث، ولعل تحقيق هذه المسألة على هذا الوضع هو الذي جعل ابن تيمية يتهم ابن سينا بالتقليد دون تمحيص المسائل تمحيصا عقليا[1].

وإلى هنا نستطيع أن نقول إن كلا من الفارابي و ابن سينا قد بقي على موقفه من المنطق الأرسطي، وهو أنه آلة للعلوم كلها، ولا يمكن الاستغناء عنه، كما قال أستاذهما أرسطو من قبل، وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على الموافقة والتأييد للمنطق الأرسطي.

ثالثاً: الغزالي[2]: (450- 505هـ):

لم يكن الإمام الغزالي رجل منطق، ولا تنطوي كتاباته في المنطق على جديد، إلا أنه مع ذلك كان واحداً من مفكري الإسلامي الذين أدخلوا المناهج المنطقية في المناقشات الكلامية، وكان في المنطق متابعا متابعة تامة لمنطق الفارابي و ابن سينا الذي يعد امتدادا لمنطق أرسطو دون انتقاد له، فضلا عن ذلك فقد استبعد المنطق من انتقاده العام لآراء الفلاسفة في كتابه التهافت وفي غيره من مؤلفاته الذي شن فيها هجوما لا هوادة فيه على

---

(1) في الفلسفة الإسلامية، ص130، وقارن: الرد على المنطقيين، لابن تيمية ص394، ط: الهند 1949م.

(2) ولد الغزالي في مدينة طوس من إقليم خراسان سنة 450/ 1058م، لا يرتاب راسخ في العلم، في براعته في علوم الفقه، والجدل وأصول الدين، وأصول الفقه، والمنطق، والفلسفة، ولقد أحكم الغزالي كل هذه العلوم، وفهم كلام أصحابها حتى تصدى للرد عليهم، وإبطال دعاويهم، توفي 505هـ/ 1111م.

الفلسفة والفلاسفة، وهو أمر على درجة كبيرة من الأهمية في بقاء المنطق بين العلوم الإسلامية.

وأضاف الغزالي إلى ذلك أنه مزج منطق أرسطو بعلم أصول الفقه، وألبسه لباسا إسلاميا وصرح في أول كتابه المستصفي أن من لا يعرف المنطق فلا يوثق بعمله[1] ويرى كثير من الباحثين: أن الغزالي هو أول من ألبس منطق أرسطو لباسا إسلامياً، حيث مزجه بالفقه وأصوله وبالكلام ومناهجه، ووضع مؤلفات كثيرة يشرح فيها أهمية المنطق ومنافعه لكل طالب، وابتداء من الغزالي أخذ المنطق يؤثر في كثير من أساليب العلوم العربية والإسلامية[2].

ولقد كان أثر الغزالي واضحا فيمن أتى بعده من الفقهاء والمتكلمين، فإن المتكلمين قبله، وحتى الجويني أستاذه-، كانوا يتكلمون عن الحدود بطريقة مخالفة لما عليه المناطقة، أما بعد الغزالي فكان كلام المتكلمين عن الحدود متاثرا بالمنطق، وسار أكثر علماء المسلمين على طريقة الغزالي إلى أن وصل الأمر ببعضهم غاية الطلب للمنطق، فأفتى بأنه فرض كفاية وهذا إن دل فإنما يدل على الثقة المفرطة بالمنطق[3].

وقد حاول الغزالي إثبات أن المنطق من العلوم المشتركة بين الباحثين عن الحقيقة، وأنه لا تفرد للفلاسفة بشيء من هذا العلم، اللهم إلا في الاصطلاحات يقول الغزالي إن المنطقيات لا بد من أحكامها كما يقول الفلاسفة، وهذا صحيح، ولكن المنطق ليس مخصوصا بهم، وإنما هو الأصل الذي نسميه في فن الكلام بالنظر" أو الجدل أو مدارك العقول وأن الفلاسفة إنما يغيرون عبارته إلى المنطق تهويلا، فإذا سمع المتكايس المستضعف، اسم المنطق، ظن أنه فن غريب لا يعرفه المتكلمون ولا يطلع عليه إلا الفلاسفة، ونحن لدفع هذا الخيال، واستئصال هذه الحيلة في الإضلال، نرى أن نفرد القول في مدارك العقول ونهجر فيه

---

(1) المستصفى، للغزالي، المقدمة، ص7، ط: القاهرة.

(2) نظرية المنطق، ص61.

(3) السابق، ص63.

ألفاظ المتكلمين والأصوليين، بل نوردها بعبارات المنطقيين ونصبها في قوالبهم، ونقتفي آثارهم لفظا لفظا ونناظرهم في هذا الكتاب بلغتهم، أعني بعباراتهم في المنطق[1].

والغزالي بذلك يريد أن يقرب بين المنطق من جانب، وبين قبول المسلمين له، وإعدادهم نفسيا، وعقليا، لتقبل مسائله، وعدم رفضها بحجة أنه دخيل على الإسلام والمسلمين، فما دامت مسائله قد تناولها علماء الكلام ولو كان ذلك تحت أسماء مغايرة، فليس هناك ما يبرر رفضه في البيئة الإسلامية.

ومما يظهر لنا رأي الغزالي في المنطق، ووجه الحاجة إليه قوله في المقاصد وهو بصدد الحديث عن بيان علوم الفلاسفة وحكم الاشتغال بها: "وأما المنطقيات فأكثرها على منهج الصواب، والخطأ نادر فيها وإنما يخالفون أهل الحق فيها بالاصطلاحات والإيرادات، دون المعاني والمقاصد، إذ غرضها تهذيب طرق الاستدلالات، وذلك مما يشترك فيه النظار[2].

ويلاحظ من خلال هذا النص والنص الذي سبقه أن الغزالي يعتبر الخلاف بين المنطقيين وغيرهم من نظار المسلمين يكاد يكون لفظيا، ومعنى هذا أن قضايا هذا العلم هي من قبيل الحقائق المشتركة بين جميع العقول وأن هذا العلم ليس غريبا على تفكير المسلمين، وهو بهذا يعلن يقينية المنطق في قلب العالم الإسلامي.

وقد بين الغزالي وظيفة المنطق، وهي تمييز العلم من الجهل، والحق من الباطل، والصحيح من الأفكار من الفاسد، وفي هذا ما يجعل من المنطق علما أخلاقيا؛ لأنه بواسطة هذا التمييز، تدرك النفس العلم اليقيني، الذي به تكمل سعادتها، وفي ذلك يقول الغزالي "فلما ثبت أن المجهول لا يحصل إلا بمعلوم، وليس يخفي أن كل معلوم لا يمكن التوصل به إلى كل مجهول، بل لكل مجهول معلوم مخصوص يناسبه، وطريق في إيراده وإحضاره في الذهن، يفضي ذلك الطريق إلى كشف المجهول. فما يؤدي منه إلى كشف التصورات يسمى حدا أو رسما، وما يفضي إلى العلوم التصديقية يسمى حجة، فمنه قياس ومنه استقراء وتمثيل وغيره

---

(1) تهافت الفلاسفة للإمام الغزالي، تحقيق وتقديم د. سليمان دنيا ص85، ط7: دار المعارف 1972م.

(2) المقاصد، 1/ 3.

وينقسم كل واحد من الحد والقياس إلى ما هو صواب ليفيد اليقين، وإلى ما هو غلط، ولكنه شبيه بالصواب.

فعلم المنطق هو القانون الذي به يميز صحيح الحد والقياس عن فاسدهما، فيتميز العلم اليقيني عما ليس يقينيا، وكأنه الميزان والمعيار للعلوم كلها، وكل ما لم يوزن بالميزان لم يتميز فيه الرجحان عن النقصان، ولا الربح عن الخسران، فإن قيل إن كانت فائدة المنطق تمييز العلم عن الجهل فما فائدة العلم؟ قيل له الفوائد كلها مستحقرة بالإضافة إلى السعادة الأبدية، وهي سعادة الآخرة، وهي منوطة بتكميل النفس، وتكميلها بأمرين، التذكية والتحلية.

أما التذكية: فهي تطهيرها عن رذائل الأخلاق والصفات المذمومة.

وأما التحلية: فبأن ينتقش فيها حلية الحق، وحتى ينكشف لها الحقائق الإلهية، بل الوجود كله على ترتيبه، انكشافا حقيقيا موافقا للحقيقة لا جهل فيها ولا لبس... فالنفس مرآة تنطبع فيها صور الوجود كلها مهما ذكت وصقلت بتخليتها عن رذائل الأخلاق، ولا يمكن التمييز بين الأخلاق المذمومة والمحمودة إلا بالعلم، ولا طريق إلى تحصيله إلا بالمنطق، فإن فائدة المنطق إقناص العلم، وفائدة العلم يحازه السعادة ولا طريق إلى تحصيله إلا بالمنطق، فإذن فائدة المنطق إقناص العلم، وفائدة العلم خيارة السعادة الأبدية، فإذا صح رجوع السعادة إلى كمال النفس بالتذكية والتحلية، صار المنطق لا محالة عظيم الفائدة[1].

وقد أفصح 'الغزالي' عن غرضه من دراسة المنطق في كتابه: معيار العلم 'فقال: إن العلوم النظرية لما لم تكن بالفطرة والغريزة مبذولة، وموهوبة، كانت لا محالة مستحصلة ومطلوبة، وليس كل طالب يحسن الطلب، ويهتدي إلى طريق المطلب، ولا كل سالك يهتدي إلى الاستكمال ولا كل ظان الوصول إلى شاكلة الصواب آمن من الانخداع بلامع السراب. لما كان كل ذلك مما يجعل الفكر مظنة الزلل، ومثارا للضلال في الوصول إلى الحق، رتبنا هذا

(1) المصدر السابق، ص6-7.

الكتاب معيارا للنظر والاعتبار، وميزانا للبحث والأفكار، وصقلا للذهن وشحذا لقوة الفكر والعقل[1].

وقد تابع "الغزالي" في هذا الكتاب "الفارابي" وابن سينا" في مقارنة علم المنطق، بعلمي العروض والنحو، فقال: ونسبة المنطق إلى أدلة العقول، كنسبة العروض إلى الشعر، والنحو بالإضافة إلى الأعراب، فكما لا يميز صواب الأعراب من خطأه إلا بالنحو، ولا يميز موزون الشعر من متزحفه إلا بالعروض، فكذلك لا يعرف فاسد الدليل من قويمة إلا بالمنطق، ... ثم ينتهي "الغزالي" من هذا الكتاب بنتيجة مفادها: أن كل نظر لا يوزن بالمنطق، فهو فاسد المعيار، غير مأمون الغوائل والأغوار[2].

والواقع أن هذه الثقة اللامحدودة بعلم المنطق لدى "الغزالي" مصدرها الإيمان بأن قضايا هذا العلم من المدارك العامة التي تمليها طبيعة العقل نفسه، وهذا ما صرح به في أكثر من موضع، ومعنى هذا أن القول بضرورة الأخذ بالمنطق كمعيار للعلوم في نظر "الغزالي" ليس دعوة إلى استتباع مناهج التفكير اليوناني، وعلى الأخص منطق "أرسطو" طالما أن العقل العام – الذي هو أعدل الأشياء قسمة بين بني الإنسان كما يقول ديكارت – هو أساس هذا العلم، وهو منحة موزعة بين الناس جميعاً، وإن كان ذلك بدرجات متفاوتة.

وهذه نظرة إلى المنطق قد أحنقت على "الغزالي" كثير من المتشددين، أمثال: "أبي بكر بن العربي" الذي صرح بأن "الغزالي" دخل في بطن الفلسفة وأراد أن يخرج منها فما استطاع وكذلك "ابن تيمية"، الذي رأى أن الإعراض عن طريق نظار المسلمين في كل من الحد والقياس إنما يرجع أساسا إلى "الغزالي" فقد وضع مقدمة في أول "المستصفى" وزعم فيها أن من لم يحط بها فلا ثقة له بشيء من علومه، مع أن النظار من جميع الطوائف قبله من معتزلة وأشعرية وكرامية وشيعة، كانت لهم في الاستدلال والحد طرق تخالف طرق المنطق الأرسطي[3].

---

(1) معيار العلم، للإمام الغزالي، ص21، ط: المطبعة المحمودية على نفقة الكردي، 1329هـ.

(2) المصدر السابق، ص22.

(3) المدرسة السلفية، ص178-179.

وتطبيقا لفكرة عموم المنطق، يصرح "الغزالي" بأن جدوى هذا العلم تشمل الفقهيات، كما هي شاملة للعقليات، وفي ذلك يقول: إن منهج البحث في الأمور الفقهية لا يختلف عن منهج البحث في الأمور العقلية[1].

وعلى أساس هذا القول حاول في كتبه الخاصة بالمنطق أن يبين فائدة منهج هذا العلم للمباحث الدينية، كما حاول أن ينظم تطبيق ذلك المنهج على هذه الأخيرة، فنراه في كتابه "القسطاس" يحاول جهده أن يستخرج أشكال القياس المختلفة، التي هي وحدها "موازين" الحقيقة، من القرآن نفسه، يقول "الغزالي" "الآن اكشف لك عن الموازين الخمسة المنزلة في القرآن، لتستغنى به عن كل إمام، وتجاوز حد العيان، فيكون أمامك المصطفى، ﷺ، وقائدك القرآن، ومعيارك المشاهدة والعيان، ثم يقول "فاعلم أن موازين القرآن في الأصل ثلاثة: ميزان التعادل، وميزان التلازم، وميزان التعاند، لكن ميزان التعادل ينقسم إلى ثلاثة أقسام هي: الأكبر والأوسط، والأصغر، فيصير الجميع خمسة[2].

ثم يبدأ في شرح كل ميزان مع ضرب الأمثلة له، وهذه الموازين الخمسة، هي أشكال القياس عند أرسطو، وإذا غيرنا فيها الأمثلة والرموز فلا تجدها تختلف عما قاله أرسطو، "فالقياس الحملي هو ميزان التعادل، والشرطي المنفصل هو ميزان التعاند ويقسم ميزان التعادل إلى ثلاثة أقسام: أكبر، وهو الشكل الأول، وأوسط، وهو الشكل الثاني، وأصغر، وهو الشكل الثالث، ثم يبين شروط كل منهما للإنتاج الصحيح[3].

وفي كتاب "المعيار" يقدم "الغزالي" إلينا بحثا منظما كاملا في المنطق، واضعا نصب عينيه دائما استخدامه في الفقه وتطبيقه على مسائله، فالأمثلة التي يضربها لأشكال القياس وضروبه مأخوذة من الفقه، وفي مواضع كثيرة من المنطق نراه يوضح المسائل المنطقية بأمثلة من الفقه قدر المستطاع، ولكن ليس معنى هذا مطلقا انه يرى أن طرق الاستدلال في الفقه متفقة اتفاقا دقيقا مع قواعد الاستدلال البرهاني، بل إنه ليشير بالأحرى إلى ما هنالك من

---

(1) معيار العلم، ص23.

(2) القسطاس المستقيم، الإمام الغزالي، ص14، ط: دار الثقافة العربية، 1962م.

(3) المدرسة السلفية، ص201-204.

الفروق السائدة بين كلا النهجين في كلتا الناحيتين، ويميز تميزا واضحا بين الاستدلالات ذات الطابع الظني – وهي كافية في الفقه كل الكفاية – وبين الاستدلالات ذات الطابع اليقيني، ويكشف باستمرار عن خرق مناهج الفقه للقواعد المنطقية، فنجده في كتاب "المقاصد" ينتهز الفرصة حين عرضه لنظرية القياس، لكي يلقي نظرة على ما يسميه الفقهاء والمتكلمون قياسا، من أجل أن يبين ما فيه من عيوب منطقية[1].

إلا أن "الغزالي" لم يكن يقصد من وراء هذا إلى النيل من نظريات الفقه وأقواله الثابتة، وإنما هو قد أراد بكتبه المنطقية أن يبين أهمية المنطق بالنسبة إلى تنظيم البحوث الدينية، تنظيما يقوم على منهج في البحث مستقيم، وأن يوصي باتباعه، وهذا واضح مما فعله في كتابه المستصفى "وهو كتاب جمع دروسه في أصول الفقه، فقد قدم له بمقدمة هي تلخيص لمسائل المنطق الرئيسية مأخوذة عن كتبه المنطقية السابقة.

والآن فلنلخص حكم "الغزالي" الأخير على "علم المنطق" الذي أشاد به إشادة كبيرة باعتباره علما يؤدي إلى الظفر بالسعادة، يتحدث "الغزالي" في كتابه "المنقذ من الضلال" عن المنطق من بين العلوم التي تحدث عن صلتها بالدين فيقول: وأما المنطقيات فلا يتعلق منها شيء بالدين نفيا أو إثباتا، بل هو النظر في طرق الأدلة والمقاييس، وشروط مقدمات البرهان وكيفية تركيبها، وشروط الحد الصحيح وكيفية ترتيبه، وأن العلم إما تصور، وسبيل معرفته الحد، وإما تصديق وسبيل معرفته البرهان وليس في هذا ما ينبغي أن ينكر، بل هو من جنس ما ذكره المتكلمون وأهل النظر في الأدلة، وإنما يفارقونهم بالعبارات والاصطلاحات، وبزيادة الاستقصاء والتشعبات، ومثال كلامهم فيها قولهم مثلا: إن القضية الكلية الموجبة تنعكس جزئية موجبة" وأي تعلق لهذا بمهمات الدين حتى يجحد أو ينكر؟

إن هذا الإنكار وذلك الجحود ليحملان أهل المنطق على سوء الاعتقاد في عقل هذا الذي يجحده وينكره، وعلى العكس من ذلك يرتكب أهل المنطق هم الآخرون ظلما ولا يعدلون، وذلك أنهم يجمعون للبرهان شروطا يعلم أنها تورث اليقين لا محالة، لكنهم عند

---

(1) التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، ص155، من مقال جولد تسهير، بعنوان: موقف أهل السنة القدماء من علوم الأوائل.

الانتهاء إلى المقاصد الدينية، ما أمكنهم الوفاء بتلك الشروط، بل تساهلوا غاية التساهل، وربما ينظر في المنطق أيضا من يستحسنه ويراه واضحا فيظن أن ما ينقل عنهم من الكفريات مؤيدة بمثل تلك البراهين اليقينية، فيتعجل ويقع في الكفر، قبل أن يتمكن من معرفة الحقيقة بإدراكه حقيقة علومهم الإلهية[1].

وليس في موقف "الغزالي" هذا هدم للمنطق، كما ذهب إلى ذلك أحد الباحثين[2]، ولكنه نقد لموقف المناطقة حيث لم يوفوا بما اشترطوه على أنفسهم، كما أنه لا يعيب المنطق في جوهره أن يظن أن كفريات الفلاسفة مؤيدة ببراهينه، فيوثق بها تبعا لذلك، لأن هذه الثقة منشؤها التقليد المحض قبل الانتهاء إلى العلوم الإلهية.

وقد صرح "الغزالي" بأن الذي حمل بعض الناس على النفرة من الحساب والمنطق، أنهما من علوم الفلاسفة الملحدين، وأساس رفضهم – والحالة هذه – قائم على أمر عرضي، لا على حقيقة جوهرية، فإن الحق لا يعرف بالرجال، ولكن الرجال يعرفون بالحق، إن من ينكر قضايا المنطق كمن ينكر العقل سواء بسواء، ذلك لأنه لن يحصل من إنكاره عند أهل المنطق إلا سوء الاعتقاد في عقل المنكر، بل في دينه الذي يزعم أنه موقوف على هذا الإنكار.

ونستطيع أن نقرر في شيء من الاطمئنان، أن "الغزالي" وإن عد فيلسوفا عقليا يتخذ من المنطق منهجا في عملياته الفكرية، شأنه في ذلك شأن كل من "الفارابي" و "ابن سينا" إلا أن الغاية لديه تختلف عنهما تماما، فإذا كان هذان الفيلسوفان قد حاولا التوفيق بين الدين والفلسفة باسم العقل والمنطق، وكان لمحاولتهما أثر على كل من الدين والفلسفة على السواء، لأن لكل منهما مقالته وتصوراته، فإن "الغزالي" قد اتخذ من العقل والمنطق أساساً

---

(1) المنقذ من الضلال، للإمام الغزالي، تحقيق وتعليق، الشيخ محمد مصطفى أبو العلا، وزميله محمد محمد جابر، ص49، ط: مكتبة الجندي، 1973م.

(2) الذي ذهب إلى هذا الرأي الدكتور / علي سامي النشار، انظر كتابه: مناهج البحث عند مفكري الإسلام، ص171، ط: دار المعارف القاهرة، 1965م.

للدفاع عن عقائد الدين، وكان – بحق – في تاريخ الإسلام الجلى لما يمكن أن يسمى "تدين الفلسفة" في مقابلة ما يمكن أن يسمى "تفلسف الدين"[1].

وقد اعترف بهذه الحقيقة "دي بور" فقد رأى أن مذهب "أرسطو" كما نقله "الفارابي" و"ابن سينا" في نظر "الغزالي" فيه مخالفة صريحة للإسلام، من ثم رأى لزاما عليه أن يحاربه باسم المسلمين كافة على اختلاف فرقهم وتباين مذاهبهم، وقد قام بذلك متخذا سلاح أرسطو نفسه، وهو سلاح المنطق، لأنه يرى أن قوانين الفكر الأساسية التي يقررها المنطق يقينية ولا سبيل لإنكارها، وهي كالقضايا الرياضية، ويبني أدلته على قانون التناقض[2].

ومهما يكن من أمر فإن القارئ لكتب "الغزالي" المنطقية لا يخرج بجديد عما ذكره المناطقة قبله، وكل ما يمكن أن يسند إليه من فضل في هذا المقام، هو أنه استطاع تطبيق قواعد المنطق بعمق على مناحي تفكيره المختلفة من كلام وفقه وأصول، وأحيانا كثيرة كان يوائم بين اصطلاحات المنطق وغيرها من اصطلاحات العلوم الإسلامية.

رابعاً: ابن حزم[3] الأندلسي: (385- 456هـ):

كان "ابن حزم" عقلية مستقلة بصورة ملحوظة، وقد جاهد بقوة في الدفاع عن المنطق والفلسفة، مؤكدا أن للدين والفلسفة غرضا واحدا، هو مصلحة الجنس البشري، وقد صرح "ابن حزم" بهذا في كتابه "الفصل" فقال: الفلسفة على الحقيقة إنما معناها وثمرتها والغرض المقصود نحوه بتعلمها ليس هو شيئا غير إصلاح النفس، بأن تستعمل في دنياها الفضائل وحسن السيرة المؤدية إلى سلامتها في المعاد، وحسن السياسة للمنزل والرعية، وهذا نفسه لا غير هو الغرض في الشريعة، هذا ما لا خلاف فيه بين أحد العلماء بالفلسفة، ولا بين أحد

---

(1) المدرسة السلفية، ص186-187.

(2) المصدر السابق.

(3) هو: أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم، ولد سنة 384هـ بقرطبة، وهو ظاهري المذهب، توفي 456هـ وهو سياسي ومتكلم ومؤرخ وفقيه، له مكانته العظيمة في الفكر الإسلامي، وصفه "سارتون" بأنه أكبر عالم، وواحد من أكثر المفكرين إبداعا في إسبانيا الإسلامية.

من العلماء بالشريعة، وليس ينكر الشريعة إلا الذين يزعمون أنهم ينتمون إلى الفلسفة وواقع الأمر أنهم بمعاني الفلسفة حقا جاهلون[1].

فمع كون "ابن حزم" ظاهريا اشتهر عنه الوقوف عند ظاهر النص كدليل برهاني، إلا أنه أبلغ بالفلسفة والمنطق، ووقف ضد الذين هاجموا علوم الأوائل واتهمهم بالجهل والشغب في معظم الأحيان، وأنهم يقولون بغير علم، وينكرون المنطق عن جهل به، وليس عن دراية بمسائله وقوانينه.

ولأهمية المنطق في نظر "ابن حزم" نراه يصرح في جرأة بأن: "الكتب التي جمعها "أرسطاطاليس" في حدود الكلام – يقصد قواعد المنطق –، كلها كتب سالمة مفيدة، دالة على توحيد الله، عز وجل، وقدرته، عظيمة المنفعة في انتقاد جميع العلوم، وعظم منفعة الكتب التي ذكرنا في الحدود – أي القواعد المنطقية – في مسائل الأحكام الشرعية – أي يظهر عظم منفعتها في مسائل الأحكام الشرعية – بها يتعرف كيف يتوصل إلى الاستنباط الصحيح، وكيف تؤخذ الألفاظ على مقتضاها، وكيف يعرف الخاص من العام، والمجمل من المفصل، وبناء الألفاظ بعضها على بعض، وكيف تقدم المقدمات وإنتاج النتائج، وما يصح من ذلك صحة ضرورية أبداً، وما يصح مرة وما يبطل أخرى، وما لا يصح البتة، وضروب الحدود التي من شذ عنها كان خارجا عن أصله، ودليل الاستقراء، وغير ذلك مما لا غناء بالفقيه المجتهد لنفسه ولأهل ملته عنه[2].

وقد قسم "ابن حزم" في كتابه "التقريب لحد المنطق" – وهو الكتاب الذي عقده للحديث عن المنطق وفوائده – الناظرين في كتب المنطق إلى أربعة أقسام هي: أولها: قوم حكموا على تلك الكتب بأنها محتوية على الكفر وناصرة للإلحاد، دون أن يقفوا على معانيها، أو يطالعوها بالقراءة، هذا: وهم يتلون قول الله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ

(1) الفصل في الملل والأهواء والنحل، لابن حزم الأندلسي، وبهامشة الملل والنحل للشهرستاني، 1/79، ط: صبيح القاهرة 1348هـ.

(2) التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، ص151-152، من مقال جولد تسهير، نقلا عن الفصل لابن حزم 2/95.

عِلْمٌ إِنَّ ٱلسَّمْعَ وَٱلْبَصَرَ وَٱلْفُؤَادَ كُلُّ أُوْلَـٰٓئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْـُٔولًا﴾[1] وقوله: ﴿هَـٰٓأَنتُمْ هَـٰٓؤُلَآءِ حَـٰجَجْتُمْ فِيمَا لَكُم بِهِۦ عِلْمٌ فَلِمَ تُحَآجُّونَ فِيمَا لَيْسَ لَكُم بِهِۦ عِلْمٌ﴾[2]، وقوله: ﴿قُلْ هَاتُوا۟ بُرْهَـٰنَكُمْ إِن كُنتُمْ صَـٰدِقِينَ﴾[3].

فرأينا من الأجر الجزيل العظيم في هذه الطائفة، إزالة هذا الباطل من نفوسهم الجائرة الحاكمة قبل التثبت، القابلة دون علم، القاطعة دون برهان.

والقسم الثاني: قوم يعدون هذه الكتب هذيان من المنطق، وهزرا من القول، وبالجملة فأكثر الناس سراع إلى معاداة ما جهلوه، وذم ما لم يعلموه.

والقسم الثالث: قوم قرأوا هذه الكتب بعقول مدخولة، وبصائر غير سليمة، وقد أشربت قلوبهم حب الاستخفاف، واستلانوا مركب العجز، واستوبأوا نقل الشرع، وقبلوا قول الجهال، فرسموا أنفسهم بفهمها، وهم أبعد الناس عنها، وأنآهم عن درايتها.

والقسم الرابع: قوم نظروا بأذهان صافية وأفكار نقية، من الميل وعقول سليمة فاستناروا بها، ووقفوا على أغراضها، فاهتدوا بمنارها، وثبت التوحيد عندهم ببراهين ضرورية لا محيد عنها، ووجدوا هذه الكتب الفاضلة، كالرفيق الصالح، والخدين الناصح، والصديق المخلص[4] وهذا الموقف من ابن حزم يتمشى من منطق الدين الإسلامي الحنيف، الذي يرفض الحكم على الأشياء قبل معرفتها وتمحيصها، حتى لا تكون الأحكام قائمة على الهوى والتعصب، على أن مسألة التكفير التي يلجأ إليها المتزمتون عندما يحكمون على مخالفيهم، أمر يجب الابتعاد عنه، فواقع الأمر كان يقتضي أن يعارض المنطق، لا بالأحكام الفقهية، ولكن ببيان ما فيه من وجوه الخلل والضعف إن كان فيه ذلك، كما فعل شيخ الإسلام ابن تيمية في كتابه الرد على المنطقيين.

---

(1) الإسراء، آية: 36.

(2) آل عمران، آية: 66.

(3) النمل، آية: 64.

(4) التقريب لحد المنطق، لابن حزم، تحقيق د. إحسان عباس، ص76، ط: بيروت 1959م.

وقد رد ابن حزم على الذين تعصبوا ضد المنطق، ورأوا أنه علم مستحدث في البيئة الإسلامية، لم يأخذ به السلف الصالح في دفاعهم عن عقائدهم في الصدر الأول بقوله: فإن قال جاهل: فهل تكلم أحد من السلف الصالح في هذا؟ قيل له: إن هذا العلم في نفس كل ذي لب، فالذهن الذكي واصل إليه بما مكنه الله تعالى فيه من سعة الفهم إلى فوائد هذا العلم، والجاهل متسكع كالأعمى حتى ينبه عليه، وهكذا سائر العلوم فما تكلم أحد من السلف، رضي الله عنهم، في مسائل النحو، لكن لما فشا الجهل بين الناس باختلاف الحركات التي باختلافها اختلفت المعاني في اللغة العربية، وضع العلماء كتب النحو، فرفعوا إشكالا عظيما، وكان ذلك معينا على الفهم لكلام الله، عز وجل، وكلام نبيه، صلى الله عليه وسلم، وكان من جهل ذلك ناقص الفهم عن ربه، تعالى، فكان هذا من فعل العلماء حسنا، وموجبا لهم أجرا، وكذلك القول في تواليف كتب العلماء في اللغة والفقه، فإن السلف الصالح، غنوا عن ذلك كله بما آتاهم الله به من الفضل ومشاهدة النبوة، وكان من بعدهم فقراء إلى ذلك كله. وكذلك علم المنطق فإن من جهله خفي عليه بناء كلام الله، عز وجل، مع كلام نبيه، صلى الله عليه وسلم، وجاز عليه من الشغب جوازا لا يفرق بينه وبين الحق ولم يعلم دينه إلا تقليدا، والتقليد مذموم[1].

وهذه مبالغة من ابن حزم حيث يجعل المنطق هو الفصل بين الإيمان التقليدي والإيمان القائم على البرهان، فكم من منطقي لم يهده منطقه إلى الإيمان الصحيح، وكم من مؤمن لا يعرف شيئا عن علوم الفلسفة والمنطق، فمسألة الإيمان شيء، وكون المنطق معيارا يوزن به الصحيح من الفاسد في القضايا النظرية شيء آخر.

وقد أكد هذا أحد الباحثين حين قال: هذه مبالغة من ابن حزم لا شك فيها، فمتى كان الدين – وذروه سنامه الإيمان – خاضعاً لأمر العقل وقوانين المنطق، فكم من أشياء في الدين لا يجد العقل لها تعليلا ولكنها واجبة الأداء، إن كلام ابن حزم إن صح في الاستدلال على وجود الله وبعض القضايا التي للعقل فيها مدخل، فلا يصح في قضايا أخرى ينبغي أن يقف العقل منها موقف التسليم، وكم جهد كثير من المفكرين أنفسهم لكي يتعقلوا الإيمان

---

[1] المصدر السابق، ص3-4.

فما استطاعوا، وكانت نهاية المطاف معهم الرجوع إلى الإيمان الفطري، ولعل من أبرز هؤلاء أبا المعالي الجويني" و "أفضل الدين الخونجي" و "كانت" و "فخر الدين الرازي".

ويبدو أن هذه الثقة الكاملة من ابن حزم تجاه المنطق إنما كان مرجعها إلى ذلك الموقف المتشدد الذي وقفه الفقهاء ضد علوم الأوائل والمنطق على وجه الخصوص، دون أن يكون لهذا الموقف ما يبرره، من بيان ما فيه من خطأ أو صواب، ثم بيان خطورته على الدين إن وجدت[1].

ويربط "ابن حزم" بين دراسة المنطق وفوائده للفقيه والمفتي، فيجعل فائدة المنطق عامة، كما صرح بذلك "الفارابي" و "ابن سينا" من قبل، وفوائده في فهم كتاب الله، وحديث نبيه، ﷺ، وفي الفتيا في الحلال والحرام، والواجب والمباح أعظم وأعم، كما يجعل "ابن حزم" معرفة المنطق أساسا للتصدي في الافتاء والأحكام فيقول: "وليعلم العالمون أن من لم يفهم هذا القدر، فقد بعد عنه الفهم عن ربه وعن النبي، صلى الله عليه وسلم، ولم يجز له أن يفتى بين اثنين لجهله بحدود الكلام، وبناء بعضه على بعض، وتقديم المقدمات وإنتاج النتائج التي يقوم بها البرهان[2].

ولعل موقف "ابن حزم" من إيمان المقلد كان له دخل كبير في تأسيس موقفه من قضية المعرفة وأساس اليقين فيها، فهو يرى أن إيمان المقلد غير صحيح، ولا بد من تأسيس الإيمان على يقين جازم، لا على تقليد المعلم أو الوالدين، ومن هنا كان للبرهان الصحيح مكانة في فكر "ابن حزم" وفي تراثه "ولحرصه الشديد على البرهنة الصحية، وخاصة في أمور الدين ومسائل الاعتقاد، اهتم بالمنطق وبقضاياه لا رغبة في أرسطو وتراثه، ولكن حبا في كل ما يتوسم فيه أنه موصل إلى اليقين منها في المعرفة أو يساعد على ذلك[3]. أو كما يقول "جولد تسهير" نستطيع أن نستنتج مما أوردناه لابن حزم، أن اشتغاله بالمنطق كان من أجل خدمة نظرياته الدينية[4].

---

(1) المدرسة السلفية، ص213.

(2) التقريب لحد المنطق، ص9-10.

(3) نظرية المنطق، ص60.

(4) التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، ص152.

وإلى هنا نستطيع أن نلخص أسباب اهتمام ابن حزم بالمنطق في النقاط التالية:

1- اعتقاده أن دراسة المنطق تساعد على فهم الكتاب والسنة، واستنباط الأحكام وفهمها.

2- العلم بمسائل المنطق وأصول البرهان، تساعد المفتي والفقيه على التمييز بين الآراء للتعرف على الصحيح من السقيم.

3- اعتقاده أن الاشتغال بالمنطق قد يساعد على بناء اليقين والدفاع عن العقيدة، لأن إيمان المقلد عنده غير صحيح مشكوك فيه.

4- اشتغاله بالفقه والكلام دفعاه إلى الاشتغال بالمنطق لحاجة المتكلم إلى معرفة أساليب الجدل، وحاجة الفقه إلى إقامة البرهان.

وإذا كان موقف ابن حزم من المنطق يوضح لنا قوة العاطفة الدينية عنده، حتى أنه يجعل من المنطق أساساً للتقوى والإيمان، فإننا لا نستطيع أن نقبل منه كل هذا الغلو في شأن المنطق الأرسطي.

فليس صحيحا أن المنطق أساس للإيمان ومعرفة الأحكام، فكم من أئمة كبار افتوا ويفتون، وهم لا يعلمون شيئا عن منطق أرسطو، وكم من عارف بالمنطق لا يعلم شيئا في مجال الفتيا، فالجهة بينهما منفكة، كما يقول المناطقة، وليس صحيحا كذلك أنه يساعد على الإيمان واليقين، فكم من منطقي عارف بأصوله لم يسعفه منطقه في الوصول إلى الإيمان، بل أننا نرى كثير من الدارسين له ملحد زنديق، أو كافر وثني، وربما كانت قوانينه الصورية سببا في ابتعاد الكثيرين من المناطقة عن ساحة الإيمان وواحة اليقين[1].

وبعد فهذه صورة مختصرة لموقف ابن حزم من المنطق كان مرددا فيها لأقوال السابقين، دون أن يكون له عليها ملاحظات، وقد أبان ابن حزم عن عمله في كتابه التقريب لحد المنطق بأنه ليس مبتكرا لعلم جديد، بل إن عمله ينحصر في شرح المستغلق، أو تصحيح لرأي فاسد وقد حصر أنواع المؤلفات في سبعة أصناف: فهي إما شيء لم يسبق المؤلف إلى استخراجه فيستخرجه، وإما شيء مستغلق فيشرحه، وإما شيء مسهب فيختصره، وإما شيء

---

[1] نظرية المنطق، ص60.

متفرق فيجمعه، وإما شيء منثور فيرتبه ثم قال ... ولن نعدم إن شاء الله – في كتاب التقريب – أن يكون فيه بيان تصحيح رأي فاسد يوشك أن يغلط فيه كثير من الناس، وتنبيه على أمر غامض، واختصار لما ليست بطالب الحقائق إليه ضرورة، وجمع أشياء متفرقة، مع الاستيعاب لكل ما بطالب البرهان إليه أقل حاجة"[1].

وعمل "ابن حزم" هذا في كتابه "التقريب" إن دل على شيء فإنما يدل على ثقته الكاملة بعلم المنطق وواضعه الأول "أرسطو" وشراحه من بعده "كالفارابي" و"ابن سينا" وغيرهما.

وإلى هنا نكون قد أظهرنا موقف المؤيدين للمنطق الأرسطي وكيف كان موقفهم من المنطق قائما على اتخاذه منهاجا تتنزل إليه جميع العلوم لأنه يتخذ من بدهيات العقل الأساسية التي هي مشتركة بين جميع بني الإنسان أساسا لمباحثه وقوانينه، وكيف كان ذلك متفقا مع الفطرة الإنسانية.

---

[1] التقريب، ص10.

الفصل السادس

المناهضون للمنطق الأرسطي

تمهيد:

فيما عدا الفلاسفة الذين خاضوا في المنطق اليوناني، وتحمسوا له ورفعوا من شأنه أمثال الكندي والفارابي وابن سينا والغزالي وابن طفيل وابن رشد وابن حزم الأندلسي – وهو ليس من المتفلسفة، بل هو ظاهري – ومن سار على نهجهم، فقد قوبل المنطق الأرسطي بمعارضة شديدة، من أغلب شيوخ المسلمين وخاصة الفقهاء والمحدثين والسلفيين، باعتبار أنه من قبيل البدع[1]، المنهي عنها، استنادا إلى الأحاديث المذكورة في هذا الباب، وهي كثيرة منها قوله صلى الله عليه وسلم: "من أحدث في أمرنا هذا ما ليس منه فهو رد"[2] وقوله "من وقر صاحب بدعة فقد أعان على هدم الإسلام"[3].

وقد أقبل المسلمون على ترجمة علوم الأوائل من فلاسفة اليونان واضطلعوا بدراسة مذاهبها شرحا وتعليقا، ولكن المتزمتين منهم، قد حذروا من الخطر الذي يهدد الدين من جراء علوم الأوائل وحاربوا المنطق، في غير رفق ولا هوادة، لأن طرق الفلسفة الأرسطاطاليسية كانت عندهم خطرا على صحة العقائد الإيمانية، ومن هنا ذهب بعضهم إلى القول بأن من تمنطق فقد تزندق.

ومن معسكرات المتكلمين، صدرت كتب كثيرة تهاجم الفلسفة والمنطق بوجه خاص، ككتاب الرد على أهل المنطق للنوبختي وغيره وكذلك الحال في الغرب الإسلامي،

---

(1) البدعة: هي إحداث أمر ليس له أصل في الدين، أو هي ما ليس لها أصل في كتاب ولا سنة ولا إجماع ولا غيره، راجع/ العقيدة السلفية بين الإمام ابن حنبل والإمام ابن تيمية، د. سيد عبد العزيز السيلي، ص35، ط: دار المنار 1995م، وعرفها ابن الجوزي بقوله: عبارة عن فعل لم يكن فابتدع، والأغلب في المبتدعات أنها تصادم الشريعة بالمخالفة وتوجب التعاطي عليها بزيادة أو نقصان. راجع: تلبيس إبليس، ص17، ط: القاهرة، دار إحياء الكتب العربية، الحلبي، 1986م.

(2) الحديثان ذكرهما ابن الجوزي البغدادي في كتاب تلبيس إبليس، باب ذم البدع والمبتدعين، الأول ص13 والثاني ص16، وذكر أنهما وردا في الصحيحين.

أمر "المنصور بن أبي عامر" – بعد موت الخليفة "الحكم" سنة 336 هـ – بإحراق كتب المنطق والنجوم، ولعل من آثار هذه الحملات التي عانها المنطق أن أخفي "الغزالي" اسم المنطق من عناوين كتبه، اتقاء لضيق أهل السنة والجماعة، وفي ذلك يقول أبا الحجاج يوسف بن طيلوس الأندلسي المدافع عن الدراسات المنطقية في عرضه للأحوال السائدة في عصره، بعد أن أورد أسماء كتب "الغزالي" في المنطق: إن الغزالي باعترافه لم يشأ في أسماء كتبه المنطقية أن يسميها باسم "المنطق" وإنما سماها بأسماء أخرى تخفى هذا الاسم الحقيقي الذي هو موضوع الذم والاستهجان.

فهذه الكتب التي ألفها أبو حامد هي في صناعة المنطق، لكن أبا حامد غير أسماء الكتب وأسماء المعاني المستعملة فيها، ونكب عن ألفاظ أهل الصناعة إلى ألفاظ مالوفة عند الفقهاء، معتادة الاستعمال عند علماء زمانه، وما فعل هذا كله إلا حذرا وتوقيا من أن يجري عليه ما جرى على غيره من العلماء الذين أتوا بالغريب غير المألوف، من الامتحان والامتهان[1].

بل بلغت معارضة المنطق أوجها بعد "الغزالي" فأمر "الحاجب المنصور" الذي اغتصب ملك "هشام بن الحكم" بإحراق كتب الفلسفة والمنطق تقربا وزلفى للمتزمتين من رجال الدين، وتجلى نفور المتاخرين منهم من الفلسفة والمنطق في فتوى "ابن الصلاح الشهرزوري" بتحريم الفلسفة والمنطق.

وإلى جانب مثل هذه الفتاوى ذهب بعض مفكري الإسلام إلى إمكان الاستغناء عن علم المنطق، بل ذهبوا إلى أنه قد يعوق انطلاق الفكر السليم، وفي ذلك يقول "ابن خلدون" إن كثيرا من فحول النظار في الخليقة يحصلون على المطالب في العلوم بدون صناعة المنطق، ولاسيما مع صدق النية والتعرض لرحمة الله تعالى، فإن ذلك أعظم معنى، ويسلكون بالطبيعة الفكرية على سدادها، فيفضي بالطبع إلى حصول الوسط والعلم بالمطلوب، كما فطرها الله عليه من دون أمر صناعي، ... ولهذا نصح "ابن خلدون" كل من أشكل عليه الأمر وعرض له الارتباك في الفهم أن يتجنب قوانين المنطق قائلا له: اخلص إلى قضاء الفكر

---

(1) التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، ص154.

الطبيعي الذي فطرت عليه، وسرح نظرك فيه وفرغ ذهنك منه للغوص على مرامك منه، حتى تشرق أنوار الفتح من الله"[1].

كان الهجوم إذن شديدا ضد المنطق والمشتغلين به، وكانت فتوى ابن الصلاح تعبيرا عن اتجاه عام غالب بين العلماء، ثم بدأ الهجوم على المنطق الأرسطي يأخذ على يد شيخ الإسلام ابن تيمية شكلا أكثر إيجابية وفعالية، لأنه لم يكتف بتحريم الاشتغال به وذمة، بل نقده نقداً منهجياً يقوم على أسس منطقية ليبرهن على أن هذا المنطق لا يخالف صحيح المنقول فحسب بل يخالف صريح المعقول.

وقد ألف الإمام السيوطي كتابا في نقد المنطق الأرسطي، لكي يثبت إتقانه للمنطق، حيث كان المنطق قد اعتبر شرطاً من شروط الاجتهاد وكان السيوطي يدعي الاجتهاد المطلق، فكتب كتابه هذا "صون المنطق والكلام عن فني المنطق والكلام، وهو صرخة حضارية، قامت بها الروح الإسلامية تجاه علم من علوم الأوائل، وهو المنطق الأرسطي، وتجاه علم يستند على العقل والرأي، وهو علم الكلام.

أما عن موقف الروح الإسلامية من المنطق الأرسطي، فإن النقد الباطني للنصوص المختلفة التي أوردها السيوطي تبين: أن هذا المنطق ترف عقلي، لجأ إليه اليونان، ولم يصل بهم إلى علم يقيني، وأنه لا يمكن أن يكون الصورة الوحيدة لليقين، فهناك صورة أخرى لليقين، لا يعرفها هذا المنطق، ولا أصحابه الأصليون واتباعهم من المشائين الإسلاميين، بل إن هذا المنطق المستند على اللغة اليونانية – ويسميها السيوطي هنا لسان يونان – لا يتفق أبدا مع المنطق الذي يجب أن يصدر من الروح الإسلامية نفسها، مستندا على عبقرية اللغة العربية.

وقد استند السيوطي في نقده الأخير هذا على الإمام الشافعي و الشافعي أعظم من أدرك بيقين نافذ استناد المنطق اليوناني على عبقرية اللغة اليونانية وخصائصها مما يحول دون تطبيقه على أبحاث تقوم أساساً على العربية، ونحن نعلم أن الشافعي قد وضع أصول الفقه، وطريقة القياس الأصولي بلغة الأصوليين الفقهاء، وقياس الغائب على الشاهد، بلغة

---

[1] أسس الفلسفة، ص412، وقارن: عن مقدمة ابن خلدون، ص490 فصل الصواب في تعلم العلوم وطرق إفادته.

الأصولين المتكلمين، وهو طريق يختلف في كلياته وجزئياته، عن القياس الأرسطي المشهور، كان الأول يمثل المنهج الاستقرائي، بينما يمثل الثاني المنهج القياسي أو الاستنباطي، وكل من المنهجين يمثل حضارة مختلفة عن الأخرى أشد الاختلاف[1].

ونلخص من هذا العرض إلى أن بديات رفض المنطق الأرسطي، قد ظهرت في عصر مبكر من تاريخ الإسلام، ربما عاصر ذلك مرحلة النقل والتعريب، ظهر ذلك لدى بعض كبار الأئمة، أمثال الشافعي و أحمد بن حنبل و أبي حنيفة و ابن قتيبة و ابن الأثير وغيرهم إلا أن نقد المسلمين له بدأ واضحا وناضجاً ومؤسسا على منهج علمي ابتداء من القرن السادس الهجري، وبعد أن زاد غلو فريق من المشائين في تقديره وجعل بعضهم تعلمه فرض كفاية، وبرز جماعة من كبار المحدثين مثل ابن الصلاح فأفتى بتحريم المنطق تعليما وتعلما، ولا شك أنه كان لفتواه أثر كبير في موقف بعض الفقهاء والمحدثين من بعده.

وبعد هذا التمهيد نتكلم عن نماذج من المناهضين للمنطق الأرسطي في نطاق العالم الإسلامي، وينصب حديثنا هنا على بعض النفر من المفكرين الذين كان لهم موقف علمي واضح، خلف لنا من الآثار ما نستطيع من خلال دراسته أن نظهر آرائهم، ولعل أبرز هؤلاء النفر الشافعي والسيوطي وابن الصلاح وابن تيمية وابن قيم الجوزية.

أولاً: الشافعي[2] والسيوطي:

يذكر الإمام السيوطي في كتابه "صون المنطق" أن أول من عارض المنطق الأرسطي في الإسلام هو الإمام الشافعي يقول السيوطي: "أما الصحابة والتابعون، رضي الله عنهم، وأتباعهم، فلم يرد عنهم فيه – أي المنطق – التصريح بشيء، لكونه لم يكن موجوداً في زمنهم، وإنما حدث في أواخر القرن الثاني، وكان الإمام الشافعي رحمه الله، حيا إذ ذاك فتلكم فيه، وهو أقدم من رأيته حط عليه ... فقد نقل عنه أنه قال: "ما جهل الناس ولا

(1) صون المنطق، للسيوطي، ص6-7، مقدمة سعاد علي عبد الرزاق.

(2) الشافعي هو: محمد بن إدريس أبو عبد الله، توفي 204هـ / 819م.

اختلفوا إلا لتركهم لسان العرب، وميلهم إلى لسان أرسطاطاليس[1] وهو يعني بذلك منطق أرسطو.

وكلام الشافعي إشارة إلى ما حدث في زمن المأمون من القول بخلق القرآن ونفي الرؤية، وغير ذلك من البدع، وأن سببها الجهل بالعربية، وتخريج ما ورد فيها على لسان اليونان ومنطق أرسطاطاليس الذي في حيز ولسان العرب في حيز، ولم ينزل القرآن ولا أتت السنة إلا على مصطلح العرب ومذاهبهم في المحاورة والتخاطب، والاحتجاج والاستدلال، لا على مصطلح اليونان، ولكل قوم لغة واصطلاح، فمن عدل عن لسان الشرع إلى لسان غيره، وخرج الوارد من نصوص الشرع عليه جهل وضل، ولم يصب القصد، ولهذا نرى كثيرا من أهل المنطق، إذا تكلم في مسألة فقهية، وأراد تخرجها على قواعد علمه، أخطأ ولم يصب[2].

ويستطرد السيوطي في بيان رأي الإمام الشافعي فيقول: والغرض بهذا الكلام شرح قول الشافعي، رضي الله عنه، وأنه من أراد تخريج الشرعية على مقتضى قواعد المنطق، ولم يصب غرض الشرع، فإن كان في الفروع نسب إلى الخطأ، وإن كان في الأصول نسب إلى البدعة، وهذا أعظم دليل على تحريم هذا الفن، فإنه سبب للإحداث والابتداع، ومخالفة السنة ومخالفة غرض الشارع، وكفى بهذا دليلا، وهو مأخوذ من كلام الشافعي رضي الله عنه[3].

ويستنبط السيوطي من كلام الشافعي تعليلا آخر لتحريم الاشتغال بالمنطق الأرسطي، قياسا على متشابه القرآن، فقد أخرج الهروي في كتاب ذم الكلام، عن الشافعي أنه قال حكمي في أهل الكلام حكم عمر في صبيغ ويعلق السيوطي على هذا الحكم بقوله: فدل ذلك منه على أن العلة في تحريم النظر في علم الكلام، ما يخشى منه من إثارة الشبه والانجرار إلى البدع، فحرمه قياسا على تحريم النظر في المتشابه، وهذا قياس صحيح. وهذه

---

(1) صون المنطق، ص47-48.

(2) صون المنطق، ص48.

(3) المصدر السابق، ص49.

العلة بعينها موجودة في المنطق، كما ذكره الشافعي؛ فيكون الدليل على تحريم النظر فيه القياس على الأصل المقيس عليه علم الكلام، وهو المتشابه المنصوص على تحريم النظر فيه، وهذا قياس صحيح لا يتطرق إليه قدح بنقض ولا معارضة، نعم قد يمنع الخصم وجود العلة المذكورة في المنطق ولكنه منعه هذا مكابرة فلا يسمع، لأن المشاهدة والاستقراء تكذبانه[1].

وقد أشار الشافعي إلى علة أخرى في تحريم علم الكلام، تأتي في المنطق، وهي: أنه لم يرد الأمر به في كتاب ولا سنة، ولا وجد عن السلف البحث فيه، وهذا بعينه موجود في المنطق، فإنه لم يرد الأمر به في كتاب ولا سنة، ولا وجد عن السلف البحث فيه، وهذه العلة هي التي اعتمدها ابن الصلاح، حيث أفتى بتحريم المنطق، وكأن ابن الصلاح استنبط هذه العلة من تعليل الشافعي لعلم الكلام[2].

وقد نقل عن الإمام الشافعي في ذمة العلم الكلام أنه قال: حكمي في أهل الكلام أن يضربوا بالجريد والنعال، ويطاق بهم في العشائر، ويقال هذا جزاء من ترك الكتاب والسنة، وأقبل على كلام أهل البدعة، وقال: أيضا: لأن يلقي الله العبد بكل ذنب خلا الشرك خير له من أن يلقاه بشيء من علم الكلام، كما روى عنه أنه يقول: إذا سمعت الرجل يقول الاسم هو المسي، أو غير المسمى، فأشهد بأنه من أهل الكلام ولا دين له. وقال أيضا: لو علم الناس ما في هذا الكلام من الأهواء لفروا منه فرارهم من الأسد[3] ومع هذا الزجر الشديد الوارد عن الإمام الشافعي نجده كباحث متعمق في علم الكلام، وقد عده البغدادي المتكلم الثاني بعد أبي حنيفة وأن له كتابين أحدهما: في تصحيح النبوة والرد على البراهمة، والثاني: في الرد على أهل الأهواء[4].

---

(1) السابق، ص52.

(2) المصدر السابق، ص64.

(3) الإمام الأعظم أبو حنيفة المتكلم، د. عناية الله إبلاغ، 1/ 87، ط3: المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، 1987م.

(4) نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، د.علي سامي النشار، 1/ 244، ط 8: دار المعارف 1977م نقلا عن: الفرق بين الفرق، لعبد القاهر البغدادي.

هذا هو رأي الإمام الشافعي، القول بتحريم الاشتغال بعلم المنطق، استخلصناه من النصوص التي أوردها الإمام "السيوطي" في كتابه "صون المنطق" وتعليقات "السيوطي" عليها، إلا أن هناك ملاحظات تأخذ على تعليقات "السيوطي" على كلام الشافعي" منها:

أولاً: دعواه أن ما حدث في عصر "المأمون" من القول بخلق القرآن ونفي الرؤية راجع إلى المنطق، دعوى غير صحيحة، فإن المؤرخين لم يعللوا ما حدث بما ذكره "السيوطي" بل يرى "ابن الأثير" وهو حجة في هذا الباب، أن القول بخلق القرآن نشأ تحت تأثير الديانات الأخرى، وأما نفي الرؤية، فلم يكن مرجعه أيضا إلى المنطق كما زعم "السيوطي" فالعلاقة بين نفي الرؤية والأخذ بالمنطق جد بعيدة، كبعد العلاقة بين القول بخلق القرآن ودراسة المنطق، فمن المعلوم أن المنطق لا تعلق له بشيء من أمور الدين نفيا أو إثباتا، شأنه في ذلك شأن العلوم الرياضية.

ثانياً: دعواه أن علة تحريم الكلام هي بعينها موجودة في المنطق، غير مسلمة أيضا، فإننا لو سلمنا جدلا تحريم الكلام بناء على وجود هذه العلة فيه، فلا نرى إطلاقا هذه العلة في المنطق، لأنه لا يعدو أن يكون منهجا لتنظيم البحث دون المساس بالنواحي العقدية بخلاف علم الكلام.

ثالثاً: تعليله للمنع، بأنه مكابرة فلا يسمع، واستدلاله على ذلك بأن المشاهدة والاستقراء يكذبانه غير صحيح أيضا، لأن المنع غير متوجه إلى أمر بدهي، فدعوى عدم سماعه باطلة، ثم متى كانت المشاهدة والاستقراء يكذبان المنع إذا كان لأمر نظري؟[1].

لقد تأكد "للسيوطي" أن دراسة المنطق من قبيل ما يؤدي إلى الفساد فينبغي تحريمه، فقرر جواز دخول هذه الصورة بخصوصها – يعين تحريم النظر في المنطق – تحت عموم النصوص الدالة على تحريم كل ما جر إلى فساد، أو خشي منه، فيكون التحريم مستفادا من عموم النص لا من خصوص القياس فقط، فيكون من حق المستدل استعمال كلا الأمرين، ويكون الدليلان تعاونا طابق خصوص القياس عموم النصوص[2].

---

(1) المدرسة السلفية، ص262-263.

(2) صون المنطق، ص53.

هذا هو رأي الشافعي رحمه الله في المنطق وحكم الاشتغال به، لا نستطيع أن نعتبره حكما نهائيا فإنه لم يدرس هذا العلم حتى يتبين له فيه ما يوجب الإنكار له، والاستخفاف بأهله، وذلك لأنه صاحب مذهب فقهي يتخذ من النص الديني أساسا للفهم، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى لم يكن لديه متسع من الوقت يدرس فيه المنطق للحكم عليه، لذا اعتبر هذا الموقف منه كان مجاراة للرأي العام، وإرضاء للعامة من الناس.

أما عن رأي السيوطي الخاص به في تحريمه الاشتغال بفن المنطق فيذكره كما يقول جولد تسهير في ترجمته الذاتية، حيث يقول: "وقد كنت في بداية الأمر قرأت شيئا في علم المنطق، ثم ألقى الله كراهته في قلبي، وسمعت أن ابن الصلاح أفتى بتحريمه، فتركته لذلك فعوضني الله عنه علم الحديث، الذي هو أشرف العلوم"[1].

ويظهر أن السيوطي قد أظهر عداءه للمنطق في مناسبة أخرى. نعرف ذلك من الرسائل المنظمة التي تبادلها هو و محمد بن عبد الكريم المغيلي الفقيه التواتي المتعصب، وكانت تدور حول هذا الموضوع، وواضح من هذه الرسائل المتبادلة أن رجلاً اسمه كافور كتب كتابا عنوانه الفرقان – والكتاب وصاحبه غير معروفين تماما – فيه تحدث عن المنطق حديث المستحسن له، فقام السيوطي، وقد كان على اتصال بالبيئات الدينية في داخل إفريقيا، يهاجمه مهاجمة عنيفة، حينئذ هب الفقيه التواتي، على الرغم مما كان عليه من تعصب شديد، للدفاع عن المهاجم في رسالة منظومة، بينما السيوطي في رده المنظوم الذي أرسله إلى توات قد برر سلوكه في هذه المسألة بقوله: إن المنطق – وهو فضلا عن ذلك من علوم اليهود والنصارى – علم يحرم الاشتغال به[2].

---

(1) موقف أهل السنة القدماء بإزاء علوم الأوائل، جولد تسهير، ص165 ضمن كتاب التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، د. عبد الرحمن بدوي.

(2) المصدر السابق.

ثانياً: ابن صلاح: (ت 643هـ):

وجد ابن الصلاح في عصر العالم المحدث كمال الدين بن يوسف الموصلي الذي عاصر ابن خلكان، وكان الموصلي كما يروي ابن خلكان في كتابه الوفيات: إلى جانب معرفته بالعلوم الشرعية الإسلامية على اختلاف مذاهبها، كان ملما بالتوراة والإنجيل، حتى كان اليهود والنصارى يتلقون عنه تفسير كتبهم، ولم يكن له مثيل في معرفته بالرياضيات والطبيعيات والعلوم الفلسفية، فكان يعلم من المنطق والطبيعة والحساب والهندسة والهيئة والطب والموسيقى والإلهيات، ما لم يكن يعلمه واحد من معاصريه في فرع من هذه الفروع وعلمه باقليدس وبطليموس لم يكن أقل من علمه بذخائر الشعر العربي وما يرويه التاريخ. وعليه أقبل طلاب العلم من جميع الأنحاء يأخذون عنه علوم الدين وعلوم الدنيا.

وكان ممن يختلفون إليه ويتلقون عنه ابن الصلاح الذي أصبح من أكبر أئمة الحديث بعد ذلك، فقد رحل إلى الموصل ليتعلم عليه المنطق سرا، إلا أنه على الرغم من تردده عليه مدة من الزمان طويلة، وعلى الرغم مما أظهره الشيخ من حسن استعداد لإفادته، لم يستطيع هذا العلم أن ينفذ إلى دماغ هذا الطالب، الذي كان اتجاه عقله اتجاها دينيا خالصا، فلم يكن في وسع كمال الدين إلا أن يقول له: "يا فقيه"، المصلحة عندي أن تترك الاشتغال بهذا الفن فقال له: "ولم ذلك يا مولانا؟ فقال: "لأن الناس يعتقدون فيك الخير، وهم ينسبون كل من اشتغل بهذا الفن إلى فساد الاعتقاد، فكأنك تفسد عقائدهم فيك، ولا يحصل لك من هذا الفن، واستجاب ابن الصلاح لرأي أستاذه، فترك الاشتغال بالمنطق، وخاصمه باسم الدين خصاما عنيفا[1].

ويدا هذا في فتواه المعروفة التي أجاب بها عن سؤال عن الاشتغال بالمنطق والفلسفة تعلما وتعليما، هل أباحه واستباحه الصحابة والتابعون والأئمة المجتهدون والسلف الصالحون؟ وهل يجوز استخدام الاصطلاحات المنطقية أو لا في إثبات الأحكام الشرعية؟ وهل الأحكام الشرعية مفتقرة إلى ذلك في إثباتها أو لا؟ وما الواجب على من تلبس بتعليمه

---

[1] قصة النزاع بين الدين والفلسفة، د. توفيق الطويل، ص132. وقارن: التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، ص158-159.

وتعلمه متظاهرا به؟ وما الذي يجب على سلطان الوقت في أمره؟ وإذا وجد في بعض البلاد شخص من أهل الفلسفة معروف بتعليمها وإقرائها والتصنيف فيها، فهل يجب على سلطان البلد عزله وكفاية الناس شره؟

أجاب ابن الصلاح على هذا ... بأن المنطق مدخل الفلسفة، ومدخل الشرشر، وليس الاشتغال بتعليمه وتعلمه مما أباحه الشارع، ولا استباحه أحد من الصحابة والتابعين والأئمة المجتهدين والسلف الصالحين وسائر ما يقتدي به من أعلام الأمة وساداتها، وأركان الأمة وقادتها، قد برأ الجميع من ذلك وأدناسه، وأما استعمال الاصطلاحات المنطقية في الأحكام الشرعية فمن المنكرات المستشبعة والرقاعات المستحدثة وليس بالأحكام الشرعية – والحمد لله – افتقار إلى المنطق أصلا.

وما يزعمه المنطقي للمنطق من أمر الحد والبرهان فقعاقع، قد أغنى الله عنها كل صحيح الذهن لاسيما من خدم نظريات العلوم الشرعية، ولقد تمت الشريعة وعلومها، وخاض في بحر الحقائق والدقائق علماؤها، حيث لا منطق ولا فلسفة ولا فلاسفة. ومن زعم أنه يشتغل مع نفسه بالمنطق والفلسفة لفائدة يزعمها، فقد خدعه الشيطان ومكر به، فالواجب على السلطان أن يدفع عن المسلمين شر هؤلاء المياشيم ويخرجهم من المدارس ويبعدهم، ويعاقب على الاشتغال بفنهم، ويعرض من ظهر منه اعتقاد وعقائد الفلاسفة على السيف أو الإسلام، لتخمد نارهم وتمحي آثارها وآثارهم، يسر الله ذلك وعجله، ومن أوجب هذا الواجب، عزل من كان مدرس مدرسة من أهل الفلسفة والتصنيف فيها والإقراء لها، ثم سجنه وإلزامه منزله، وإن زعم أنه غير معتقد لعقائدهم، فإن حاله يكذبه، والطريق في قلع الشر قلع أصوله وانتصاب مثله مدرسا من العظائم جملة، والله تعالى ولي التوفيق والعصمة وهو أعلم[1].

هذه هي الفتوى التي وضعها ابن الصلاح في تحريم الاشتغال بعلم المنطق، أصبحت وثيقة يعتمد عليها خصوم المنطق، وبها يهيبون ويستشهدون، ولن ينسى الناس أن هذه الفتوى موجهة أيضا ضد الإمام الغزالي لأنه هو الذي أدخل في هذه الأحكام مناهج المنطق

(1) فتاوى ابن الصلاح في التفسير والحديث والأصول والعقائد، ص42-43، ط: القاهرة مكتبة ابن تيمية.

وأن لابن الصلاح على الغزالي مآخذ، ونحن نراه لا ينسى أن يذكر من بين هذه المآخذ اشتغاله بالمنطق.

وليس فتوى ابن الصلاح هذه إلا تعبيرا عن الرأي السائد في البيئات السنية في مناطق واسعة من العالم الإسلامي أبان ذلك العصر، ولم يكن الباعث عليه هذا التحريم الذي قضى به هذا العالم الديني الشهير، والبينة الواضحة على هذا ما حدث لأحد معاصريه، ونعني به سيف الدين الآمدي - ولد 551 وتوفي 631 هـ - وكان سيف الدين في أول اشتغاله حنبلي المذهب، ثم انتقل من بعد ذلك إلى مذهب الشافعي وكان عالماً بالدين مشهوراً، قد جمع بين البراعة في العلوم الدينية وبين الاشتغال بفنون من علوم الأوائل إشغالاً مهماً، وقد جاء إلى القاهرة وتولي تدريس العلوم الشرعية المعتادة، إلا أنه اضطهد اضطهاداً منشوءه التعصب لأنه اشتغل بالدراسات الفلسفية وخصوصاً المنطق، إلى جانب اشتغاله بالعلوم الشرعية، مع أنه لم يكن في تدريسه يدرس شيئاً من العلوم الفلسفية، فقد اتهم بأنه فاسد العقيدة، يقول بالتعطيل، ويذهب مذهب الفلاسفة، وكتب محضر بذلك، وقع عليه الكثيرون، وأعلنوا استباحة دمه[1] وهذا مثل مأخوذ من الحياة الواقعية فيه تطبيق للنظرية التي قال بها ابن الصلاح الشهرزوري.

والنغمة التي نلاحظها في هذه الفتوى قد ترددت في أقوال من خاصموا الفلسفة بعد ذلك، ومن هؤلاء طاش كبرى زاده ت 962هـ الذي يقول في كتابه مفتاح السعادة ومصباح السيادة وإياك أن تظن من كلامنا هذا أو تعتقد أن كل ما أطلق عليه اسم العلم، حتى الحكمة المموهة التي اخترعها الفارابي و ابن سينا، ونقحه نصير الدين الطوسي ممدوحا، هيات هيات، إن ما خالف الشرع فهو مذموم، سيما طائفة سموا أنفسهم حكام الإسلام، عكفوا على دراسة تراهات أهل الضلال وسموها الحكمة، وربما استهجنوا من عرى عنها، وهم أعداء الله وأعداء أنبيائه ورسله، والمحرفون كلم الشريعة عن مواضعه، قيل فيهم: وما انتسبوا إلى الإسلام إلا لصون دمائهم عن أن تسالا فيأتون المناكر في نشاط ويأتون الصلاة

(1) التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، ص162-163.

وهم كسالى فالحذر منهم وإنما الاشتغال بحكمتهم حرام في شريعتنا، وهم أضر على عوام المسلمين من اليهود والنصارى، لأنهم متسترون بزي الإسلام"[1].

ومنذ هذا التاريخ اعتبر الاشتغال بالمنطق من بين الأشياء المحرمة على المؤمن الصحيح الإيمان، وكان لهذا التحريم مظاهر شتى، فكان قاسيا شديدا حينا، أقل قسوة وشدة في أحيان أخرى، فنرى واحدا من مشايخ الشافعية المشهورين، هو "تاج الدين السبكي" ت سنة 771هـ يتخذ بإزاء الفلسفة موقفا مملوءا بأشد ما يمكن تصوره من العداوة، بل ويتخذ هذا الموقف نفسه بإزاء المتأخرين من المتكلمين الذين مزجوا كلامهم بكلام الفلاسفة، ويوافق موافقة تامة وبدون شروط على ما أفتى به، جماعة من أئمتنا ومشايخنا بتحريم الاشتغال بالفلسفة – على حد تعبيره – أما المنطق فإن "السبكي" لا يحرمه تحريما تاما، وليس من شك في أنه فعل هذا حاسبا حسابا لبعض الأئمة الذين اشتغلوا بالمنطق "كالغزالي" الذي كان "السبكي" يجله كثيرا، وإنما هو يسمح بالاشتغال بالمنطق، بشرط أن يكون من يريد الاشتغال به قد رسخت قواعد الشريعة في قلبه، ووصل في العلوم الشرعية إلى درجة من الكمال أصبح معها يعد فقيهاً مفتياً مشار إليه من أهل مذهبه، إذا وقعت حادثة فقهية، أما ما عداه فيحرم عليه الاشتغال بالمنطق"[2].

بعد هذا كله نقول: إن الرأي المتعصب الذي قضى بتحريم المنطق لم يقدر له النجاح في السيطرة على الدراسات الدينية الإسلامية، فقد احتلت متون المنطق، للأبهري والكاتبي والأخضري وغيرها، مكانا في التدريس إلى جانب العلوم الإسلامية، ويشهد هذا بأن معارضة المتعصبين في مهاجمة المنطق قد ذهبت هباء، بل استند علم الكلام في إقامة قواعده ومقدماته وتطوره إلى الفلسفة الأرسطاطاليسية، ولاسيما منذ أيام "الفخر الرازي" 706هـ – وما أكثر ما وضع في المنطق حديثا من متون وشروح وتعليقات ومنظومات، ومثل هذا يقال في غير المنطق من علوم الأوائل"[3].

---

(1) قصة الصراع بين الدين والفلسفة، ص134.

(2) موقف أهل السنة القدماء من علوم الأوائل، جولد تسهير، نقلا عن التراث اليوناني ص163-164 وقارن: معيد النعم ومبيد النقم، تاج الدين السبكي، ص111.

(3) قصة الصراع بين الدين والفلسفة، ص136-137، وقارن: التراث اليوناني، ص166-167.

وظل المنطق حتى أحدث العصور يدرس مع العلوم الشرعية بوصفه علما مساعداً، ووضعت لفائدة الطلاب متون في هذا العلم، بل وضعت فيه منظومات أيضا، جريا على تلك الطريقة التعليمية التي لا تزال شائعة في الشرق، وهذا دليل واضح على أن الاحتجاجات والرغبات النظرية التي صدرت عن المتعصبين من رجال الدين، لم يكد يكون لها أدنى تأثير في تشكيل الحقيقة الواقعية وتكوينها.

وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على أن الدين الإسلامي في أصله لا يعوق النظر العقلي، ولا يعرقل حريته، ولو كانت تعاليم الإسلام تميل أصلا إلى التنكيل بأحرار الفكر، لحالت دون هذا حاجة المتعصبين إلى سلطة تمكنهم من اجتياح خصومهم، والسير على جثثهم، وقد خلت الآيات القرآنية، وما صح من الأحاديث النبوية من نص يشجع على عرقلة الفكر الحر والتنكيل بأهله.

ثالثاً: ابن تيمية[1] (661- 738هـ):

يختلف موقف شيخ الإسلام تقي الدين بن تيمية من المنطق الأرسطي، عن موقف الذين سبقوه اختلافا كبيرا، ذلك أنه لم يرفض المنطق أو يهاجمه بناء على أساس عاطفي وجداني، وإنما رفضه على أسس علمية نقلية، تعتمد على العقل لا على الفتوى الشرعية، حيث تناوله في جزئياته المتعددة بملاحظاته النقدية المنهجية القيمة، التي كانت بداية انطلق منها فلاسفة العصر الحديث، وخاصة "ديفيد هيوم" و"جون ستيورات مل" في نقد المنطق الأرسطي.

ولم يكن "ابن تيمية" متعصباً في نقده للمنطق لمجرد أنه يوناني الأصل، وإنما نظر إلى فائدته في تحصيل اليقين فوجدها أقل بكثير مما تصورها العاشقين للمنطق، ولذلك استهل كتابه "الرد على المنطقيين" بهذه العبارة: "فإني كنت دائما أعلم أن "المنطق اليوناني" لا يحتاج إليه

---

[1] هو شيخ الإسلام تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام، عبد الله بن محمد بن تيمية، ولد في حران، وهي تقع الآن في تركيا في ربيع الأول 661هـ / يناير 1263م. توفي في ذي القعدة سنة 728 / سبتمبر 1328م.

الذكي ولا ينتفع به البليد، وقد كنت أحسب قضاياه صادقة لما رأيت صدق كثير منها، ثم تبين لي فيما بعد خطأ طائفة من قضاياه"[1].

ولم يكتف ابن تيمية بإصدار الفتاوى لتحريم المنطق كما فعل سلفه ابن الصلاح الذي قال بتحريمه لأنه مدخل للشر، واعتبر أن الاشتغال به تعليما وتعلما من الأمور المستحدثة في الملة الإسلامية، وليس مما أباحه الشرع، لكن ابن تيمية يكشف بطريقة منهجية قصور هذا المنطق وفساد قضاياه.

وتتسم أبحاث ابن تيمية المنطقية بالحيوية والجدة، لأنه لا يناقش القضايا المنطقية بأسلوب المنطقيين، بحيث يقتصر على التعريف بالحدود والقضايا وغيرها بطريقة رياضية جافة، ولكنه يعرض ذلك من خلال أبحاث متعددة، يتعرض فيها للتعريف بطبيعة الناس واختلافاتهم في طرق المعونة باختلاف العقول والقدرات الذهنية والميول، كما يهتم بصفة خاصة بإبراز طرق الاستدلال الشرعية في المسائل الفقهية وأمور العبادات ليثبت أن الأنبياء والرسل عليهم السلام، دلوا البشر عليها بأيسر السبل، وأن الالتجاء إلى وسائل أخرى قد تعرقل طرق المعرفة الميسرة لكل البشر، ويقصد بذلك الطرق التي يصطنعها المناطقة متأثرين بالمنطق الأرسطي.

وأول قضية يحاول ابن تيمية أن ينفيها في نقده للمنطق الأرسطي هو الزعم بأن هذا المنطق لا بد منه لكل عالم وباحث، ذلك بأن المنطق واصطلاحاته إنما عرف على زمن اليونان، ووضعه رجل يوناني، وقد كانت جماهير العقلاء في الأمم المختلفة قبلهم تعرف حقائق الأشياء بدون ... الاصطلاحات والأوضاع المنطقية، وكذلك عامة الأمم بعد اليونان تعرف حقائق الأمور بدون وضعهم، فلذلك لا يحتاج إليه طلاب العلم، ولا يتوقف طلب العلم على ضرورة معرفته، ومعرفة إصلاحات اللغة اليونانية، وهي ألفاظهم التي يعبرون بها عن معانيهم، ومن ثم فإن الحاجة ماسة إلى تعلم اللغة العربية، لأن المعاني فطرية عقلية لا تحتاج إلى اصطلاح خاص، بخلاف اللغة اليونانية التي يحتاج إليها في معرفة ما يجب معرفته

---

(1) الرد على المنطقيين، لشيخ الإسلام ابن تيمية، ص3، ط: دار المعرفة بيروت، وقارن: صون المنطق، 2/ 10.

من المعاني، فإنه لا بد فيها من التعلم، ولهذا كان تعلم العربية التي يتوقف فهم القرآن والحديث عليها فرضا على الكفاية، بخلاف المنطق[1].

وابن تيمية ينبه هنا إلى نقطة هامة تنبه إليها كبار المناطقة المحدثين فيما بعد، وهي ارتباط المنطق باللغة، فهو يرى أن المنطق اليوناني، إنما يرتبط باللغة اليونانية، ويعتمد عليها، ولذلك فإن المناطقة العرب وغيرهم يستعملون كلمات مثل "سوفسطيقا[2] وأنولوطيقا[3] وقاطيغورياس[4] وإيساغوجي[5] وإيثولوجيا[6] وغير ذلك، وهذه كلمات لها دلالتها الخاصة في اللغة اليونانية، فلا يصح لغير اليونان أن يجعلوا المنطق اليوناني المرتبط بهذه اللغة اليونانية أساساً لفكرهم، وإنما يجب أن يجعلوا اللغة العربية هي الأساس.

ويعترض ابن تيمية على من قال من المتأخرين إن تعلم المنطق فرض على الكفاية ويرى أن ذلك يدل على جهله بالشرع، وجهله بفائدة المنطق، وفساد هذا القول معلوم بالاضطرار من دين الإسلام، وأجهل منه من قال: إنه فرض على الأعيان، مع أن كثيرا من هؤلاء ليسوا مقرين بإيجاب ما أوجبه الله ورسوله، وتحريم ما حرمه الله ورسولهم.

وقد كان أفضل المسلمين من الصحابة وأئمة الأمة كاملين في عملهم وإيمانهم قبل أن يعرف منطق اليونان، فكيف يقال: إنه لا يوثق بالعلم إن لم يوزن به، أو يقال: إن فطر بني آدم في الغالب لا تستقيم إلا به فإن قالوا: نحن لا نقول إن الناس، يحتاجون إلى اصطلاح المنطق، بل إلى المعاني التي توزن بها العلوم، قيل: لا ريب أن المجهولات لا تعرف إلا بالمعلومات، والناس يحتاجون إلى أن يزنوا ما جهلوه بما علموه وهذا من الموازين التي أنزلها الله، حيث قال: الله الذي أنزل الكتاب بالحق والميزان[7]، وقال: لقد أرسلنا رسلنا بالبينات

---

(1) الرد على المنطقيين ص177-178.

(2) سوفسطاقيا: السفسطة أو المغالطة هي جزء من المنطق.

(3) اتولوطيقا: القياس، والبرهان من المنطق.

(4) قاطيغورياس: هي المقولات العشر، وهو الجزء الأول من المنطق.

(5) إيساغوجي: معناه المقدمة.

(6) إيثولوجيا: هو علم الأخلاق، راجع: الرد على المنطقيين، ص177.

(7) الشورى، آية: 17.

وأنزلنا معهم الكتاب والميزان[1] وهذا موجود عند أمتنا وغير أمتنا ممن لم يسمع قط بمنطق اليونان، فعلم أن الأمم غير محتاجة إليه[2].

ولا يجوز لعاقل إذن أن يظن أن الميزان العقلي الذي أنزله الله هو المنطق اليوناني، بل إن معنى الميزان مختلف عن ذلك تماما، لذلك يرى شيخ الإسلام "ابن تيمية" أن كلام الإمام "الغزالي" ومن نهج نهجه باطل لوجوه منها:

أولاً: أن الله أنزل الموازين مع كتبه قبل أن يخلق اليونان من عهد نوح وإبراهيم وموسى، عليهم السلام، وغيرهم، وهذا المنطق اليوناني وضعه "أرسطو" قبل "المسيح" بثلثمائة سنة، فكيف كانت الأمم المتقدمة تزن بهذا؟

ثانياً: إن أمة الإسلام ما زالت تزن بالموازين العقلية، ولم يسمع سلفنا الصالح بذكر المنطق اليوناني، وإنما ظهر في الإسلام لما عربت الكتب اليونانية في زمن "المأمون" أو قريبا منه، وحتى بعد أن عرب المنطق فإن نظار المسلمين ظلوا يذمونه ويعيبونه ولا يلتفتون إليه ولا إلى أهله في موازينهم العقلية والشرعية.

ثالثاً: جعلهم المنطق ميزان للموازين العقلية، التي هي الأقيسة العقلية، وزعمهم أنه آلة قانونية تعصم مراعاتها الذهن أن يزل في فكرة وليس الأمر كذلك، فإنه لو احتاج الميزان إلى ميزان للزم التسلسل، وأيضا فإن الفطرة إن كانت صحيحة، وزنت بالميزان العقلي، وإن كانت بليدة أو فاسدة لم يزدها المنطق – لو كان صحيحا – إلا بلادة وفساداً[3].

ويبدو هنا أن "ابن تيمية" ينتقد الذين أخذوا بالمنطق في العالم الإسلامي في العصور المتأخرة – كابن حزم والغزالي – فقد كان لما صرح به "الغزالي" في مقدمة "المستصفى" من علم الأصول – من أن من لا يحيط بالمنطق فلا يوثق بعلمه[4] – أثره البعيد في العالم الإسلامي، فقد اعتبر "الغزالي" منذ ذلك الحين مثلا للفكر المنطقي الأرسطي في نطاق الفكر الإسلامي، وهذا أمر قد أوقفه أمام المؤيدين والمعارضين على السواء، أما المؤيدون فقد أخذوا بالمنطق

---

(1) الحديد، آية: 25.

(2) الرد على المنطقيين، ص179.

(3) صون المنطق، 2/ 157-158، وقارن: الرد على المنطقيين ص383-375.

(4) الرد على المنطقيين، ص14.

الأرسطي متابعين الغزالي في ذلك فحلت التعريفات وطرق الاستدلال المنطقية محل التعريف وطرق الاستدلال الكلامية والأصولية، وبدأ النظار يمزجون علومهم بالمنطق.

وكان لهذا الموقف رد فعل قوى لدى بعض المحافظين من السلفيين الفقهاء، فهوجم الغزالي هجوما شديدا، من هؤلاء أمثال: ابن تيمية و أبي إسحق المرغيناني و أبو الوفا بن عقيل و القشيري و النواوي و ابن الصلاح ... وغيرهم[1].

ويلجأ ابن تيمية للقرآن الكريم ليستخلص منه طرق الحجاج العقلي مستنداً إلى ما تضمنه من مواقف بين الرسل ومعارضيهم، فقد ذكر الله – تعالى – في كثير من السور المناقشات التي كانت تدور بين الملوك والعلماء من جهة، والرسل من جهة أخرى، ولذلك فقد أعلمنا القرآن بما دار مع المعاندين، فذكر في غير موضع فرعون و النمروذ بن كنعان الذي حاج إبراهيم في ربه، والملأ من قوم نوح و عاد وغيرهم من المعاندين الجاحدين، المكذبين للرسل.

وقد قصت لنا بعض سور القرآن الكريم، من حال مخالفي الرسل من الملوك والعلماء مثل أقوال الفلاسفة ومجادلتهم واستكبارهم ما فيه عبرة، وكذلك اشتملت بعض سور القرآن على خطاب هؤلاء وضرب الأمثال والمقاييس لهم، وذكر قصصهم وقصص الأنبياء وأتباعهم معهم، فكيف يترك المسلمون كما يقول ابن تيمية – هذه الحجج العقلية ويلجئون إلى منطق اليونان؟

لقد أغناهم الله تعالى بالموازين الذي أنزلها مع الكتب حيث قال: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِٱلْبَيِّنَٰتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْمِيزَانَ﴾[2] وهي موازين عادلة، تتضمن اعتبار الشيء بمثله وخلافة فتسوى بين المتماثلين، وتفرق بين المختلفين،، بما جعله الله في فطر عباده وعقولهم من معرفة التماثل والاختلاف، والقرآن الكريم مملوء من هذا، يبين الله الحقائق

---

[1] المدرسة السلفية، ص293، وقارن: مناهج البحث، د. النشار، ص183.

[2] سورة الحديد، آية: 25.

بالمقاييس العقلية والأمثال المضروبة، ويبين طرق التسوية بين المتماثلين، والفرق بين المختلفين، وينكر على من يخرج عن ذلك[1].

هذا هو رد شيخ الإسلام ابن تيمية الإجمالي على الدعاوي التي تمجد المنطق الأرسطي، وتجعل منه مقدمة ضرورية لكل علم، ودعوى حجة الإسلام الغزالي أن من لا يعرف المنطق فلا يوثق بعلمه.

وهناك رد تفصيلي يتناول أبواب المنطق، كنقده الخاص بالحد والقضايا المنطقية والقياس يقول ابن تيمية: فاعلم أنهم بنوا المنطق على الكلام في الحد ونوعه، والقياس البرهاني ونوعه، قالوا لأن العلم إما تصور وإما تصديق، فالطريق الذي ينال به التصور هو الحد، والطريق الذي ينال به التصديق هو القياس، فنقول الكلام في أربع مقامات، مقامين سالبين، ومقامين موجبين، فالأولان في قولهم: إن التصور المطلوب لا ينال إلا بالحد، والثاني أن التصديق المطلوب لا ينال إلا بالقياس، والآخران، في أن الحد يفيد العلم بالتصورات، وأن القياس أو البرهان يفيد العلم بالتصديقات[2].

وبهذا يتضح لنا أن: ابن تيمية سيوجه نقده إلى المنطق الأرسطي من جانبين، الجانب الأول يتعلق بموقف المناطقة من الحد والجانب الثاني، يتصل بالقياس أو البرهان المنطقي – وهذا هو موضع حديثنا في الصفحات القادمة، إن شاء الله تعالى – إذ أن الحد، أو التعريف و القياس أو البرهان، هما جوهر المنطق الأرسطي.

أولاً: نقد ابن تيمية للحد الأرسطي:

يعتبر مبحث الحد – أو التعريف – والقياس، لب المنطق الأرسطي وجوهره، حتى اشتهر بين الباحثين قولهم: الحد المنطقي، والقياس الأرسطي، وما عدا هذين المبحثين فهو متفرع عنهما أو مكمل لهما، ولذلك اهتم شيخ الإسلام ابن تيمية بنقدهما اهتماما كبيرا.

---

(1) فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، 9/ 38 – 39 بتصرف، ط: صبيح القاهرة 1961م.

(2) كتاب جهد القريحة في تجريد النصيحة للسيوطي، لخصه من كتاب نصيحة أهل الإيمان في الرد على منطق اليونان، لابن تيمية، راجع: صون المنطق، للسيوطي، 2/ 10-11، وقارن: الرد على المنطقيين، ص7.

ومن المعروف لدى المناطقة أن تصور الأشياء عقلا وإدراكه ذهنا لا يمكن الوصول إليه إلا بالحد المنطقي، أي ببيان ماهيته والتعريف بحقيقته ولذلك فمن القضايا المتفق عليها بينهم أن التصور لا ينال إلا بالحد – أي بالتعريف – وكلمة "الحد" تعني تحديد الشيء بذكر خصائصه التي لا يشركه فيها غيره، فهي كالحد الفاصل بين الشيء وغيره. بحيث لا يختلط مفهوم الشيء بغيره عند ذكر خصائصه، وقد عرف "الحد" بأنه: القول الدال على ماهية الشيء بذكر الصفات الذاتية المقومة له"[1].

وأن التام منه يتركب من المقومات الذاتية المشتركة "للمعرف" ومن مقوماته الذاتية الخاصة، أي يتألف من الجنس القريب والفصل، أما الحد الناقص فيتألف من الجنس البعيد والفصل، أو يكون بالفصل وحده، والمهم أن الحد لا بد أن يكون مركبا، وإلا لم تتم حقيقة المعرفة، وفي ذلك يقول الشيخ الرئيس: "وما لم يكن للشيء المعرف تركيب في حقيقته، لم يمكن أن يدل عليه بقول، فكل محدود مركب في المعنى[2] هذا المعنى الذي يستلزم من الحد ضروري للتوصل إلى الماهية والكشف عن الحقيقة والكنه وقد تابع فلاسفة الإسلام في ذلك ارسطاطاليس.

ولتوضيح ذلك نقول: إذا أردت – مثلا – تعريف "الفرس" فينبغي أن تعرف أن الجنس الذي ينتمي إليه هو "الحيوان" وأن الفصل الذي يميزه عن بقية أنواع الحيوان الأخرى هو "صاهل" ولذلك وجب اعتبار الجنس والفصل عند تعريف الفرس، فنقول هو "حيوان صاهل" فإذا تركب الحد مع الجنس والفصل كان حدا تاما، وهذا النوع من الحد يسمى الحد التحليلي، بمعنى أنك قد حللت الشيء المعرف إلى الذاتيات المقومة له، وهي الجنس والفصل، أما إذا لم يذكر في التعريف الذاتيات المقومة، ووضع مكانها العرضيات فلا يكون التعريف تاما، ولا يسمى حينئذ حدا، وإنما يسمى "رسما"، أو تعريفا بالرسم، وهو ما يكون بذكر الصفات العارضة، سواء كانت عامة أم خاصة، كما إذا قلت في تعريف الإنسان بأنه

---

(1) منطق أرسطو، د. عبد الرحمن بدوي، 1/ 474.

(2) الإشارات والتنبيهات، لابن سينا، ./

"الضاحك" أو "الكاتب"، لأن ذكر هذه الصفات العارضة لا يكفي في تصور ماهية الإنسان، وإن دلت على بعض صفاته.

وقد حرص شيخ الإسلام على تحرير العقل من قيود المنطق الأرسطي المصطنعة، والتي تكبله بالأغلال، وتمنع انطلاقه على سجيته المفطور عليها طلبا للعلوم والمعارف، وهذه القيود قد وضعها المناطقة، إما في تعريفهم للحد أو اصطناعهم لأشكال قضايا صورية، وأوهموا الناس بأن الفكر الإنساني لا يعمل إلا في إطارها.

وقد قسم "ابن تيمية" المعارف إلى عامة وخاصة، فالعامة لا تحتاج إلى تقييدها بحدودهم لأنها معروفة، والخاصة معروفة لدى المتخصصين فيها في العلوم والصناعات والحرف المختلفة، وهي أيضا لا تحتاج إلى استعمال الحدود المنطقية للتعريف بها، أما الأمور التي تحتاج إلى تعريف وبيان فيكفي في التعريف بها استخدام الأشباه والنظائر، وعندئذ يدركها السائل، وهي أيضا لا تحتاج إلى الحد المنطقي، فضلا عن الحدود الشرعية الغنية بذاتها عن تعريف من خارج الشرع.

ويرى "ابن تيمية" أن الذي ذكره المناطقة في الحدود منها ما هو بين لكل أحد، كالأمور العامة، ومنها ما هو بين لبعض الناس، كما يعرف أهل الصناعات والمقالات أموراً لا يعرفها غيرهم، فحدودها بالنسبة إلى هؤلاء كحدود تلك الأمور التي يعم علمها بالنسبة إلى العموم، وأما الأمور التي تخفى بمجرد الحدود فلا تفيد تعريف حقيقتها بعينها، وإنما تفيد تمييزها، ونوعا من التعريف الشبهي.

والتحقيق السديد في مسألة التحديد هو القول في جواب "ما هو؟ المطلوب تعريفه بالحد هو جواب لقول سائل قال: ما كذا؟، كما يقول: ما الخمر؟، أو ما الإنسان؟ أو ما الثلج؟ فهذا الاسم المستفهم عنه المذكور في السؤال، إما أن يكون السائل غير عالم بمسماه، وإما أن يكون عالما بمسماه، فالأول كالسائل عن اسم في غير لغته؟ أو عن اسم غريب في الفقه أو عن اسم معروف في لغته لكن مقصوده تحديد مسماه، مثل العربي إذا سأل عن معاني الأسماء الأعجمية، والعجمي إذا سأل عن معاني الأسماء العربية[1].

---

(1) الرد على المنطقيين، ص47-48.

وهذا الحد، هم – أي المناطقة – متفقون على أنه من الحدود اللفظية، مع أن هذا هو الذي يحتاج إليه في إقراء العلوم المصنفة، بل في جميع أنواع المخاطبات، فإن من قرأ كتب النحو والطب أو غيرهما لا بد أن يعرف مراد أصحابها بتلك الأسماء، ويعرف مرادهم بالكلام المؤلف وكذلك من قرأ كتب الفقه والكلام والفلسفة وغير ذلك[1].

وقد تناول ابن تيمية الحد الأرسطي بالنقد والمعارضة، موجها حججه إلى الأسس التي يقوم عليها، وقد اتخذت هذه الحجج شكلين مختلفين، كل واحد من هذين الشكلين متوجه إلى الحد في مقاميه السالب والموجب، فقد حدد ابن تيمية نفسه بنقض الحصر الذي يدعيه المناطقة حين يقولون على طريق السلب، إن التصورات النظرية لا تنال إلا بالحد، وما يقولونه على سبيل الإيجاب، إن الحدود هي طريق التصورات النظرية.

وقد وجه ابن تيمية اعتراضات كثيرة على قول المناطقة: أن التصورات النظرية لا تنال إلا بالحد، يتبين بها ضعف الحد عن إفادة التصور، نذكر من هذه الاعتراضات أهمها:

الوجه الأول: قولهم إن التصور الذي ليس بديهي لا ينال إلا بالحد باطل لأن الحد هو قول الحاد، فإن الحد هنا هو القول الدال على ماهية المحدود، فالمعرفة بالحد لا تكون إلا بعد الحد، فإن الحاد الذي ذكر الحد إن كان عرف المحدود بغير حد، بطل قولهم لا يعرف إلا بالحد وإن كان عرفه بحد آخر فالقول فيه كالقول في الأول، فإن كان هذا الحاد عرفه بعد الحد الأول لزم الدور، وإن كان تأخر لزم التسلسل.

الوجه الثاني: أنهم – أي المناطقة – إلى الآن لم يسلم لهم حد لشيء من الأشياء، إلا ما يدعيه بعضهم وينازعه فيه آخرون، فإن كانت الأصول لا تتصور إلا بالحدود لزم أن لا يكون إلى الآن أحد عرف شيئا من الأمور، ولم يبق أحد ينتظر صحته، لأن الذي يذكره يحتاج إلى معرفة بغير حد، وهي متعددة، فلا يكون لبني آدم شيء من المعرفة، وهذه سفسطة ومغالطة.

الوجه الثالث: إن المتكلمين بالحدود طائفة قليلة في بني آدم لاسيما الصناعة المنطقية، فإن واضعها هو أرسطو وسلك خلفه فيها طائفة من بين آدم – عامتهم وخاصتهم – حاصلة

---

(1) المصدر السابق، ص49.

بدون ذلك، نبطل قولهم: "إن المعرفة متوقفة عليها" أما الأنبياء، عليهم السلام، فلا ريب في استغنائهم عنها، وكذلك أتباع الأنبياء من العلماء والعامة، لم يكن تكلف هذه الحدود من عادتهم وكذلك علم الطب والحساب، والنحو والفقه، وغير ذلك لا تجد أئمة هذه العلوم يتكلفون هذه الحدود المركبة من الجنس والفصل، إلا من خلط ذلك بصناعتهم من أهل المنطق، فإذا كان حذاق بني آدم في كل فن من العلم أحكموه بدون هذه الحدود المتكلفة بطل دعوى توقف المعرفة عليها[1].

الوجه الرابع: إن دعوى المناطقة أن التصورات لا تنال إلا بالحد ليست من الأوليات التي يسلم بها العقل لبداهتها فتحتاج إلى دليل لإثبات صحتها، لأن النافي عليه الدليل على صحة نفيه، كما أن المثبت عليه الدليل على صحة إثباته، وهذا شأن القضايا غير البديهية، يجب على القائل بها أن يقرنها بدليل صدقها سلبا أو إيجابا، وهذا السلب الذي زعمه المناطقة "التصور لا ينال إلا بالحد" سلب بلا دليل، فهو قول بلا علم وأين لهم الدليل على ذلك، وإذا كان هذا قولا بلا علم وقد وضعوه أساسا للمنطق الذي يجعلوه ميزانا للعلوم، فكيف يكون القول بلا علم أساسا لميزان العلم، ولما يزعمون أنه آلة قانونية تعصم مراعاتها الذهن عن الخطأ في الفكر.

الوجه الخامس: إن تصور الماهية إنما يحصل عندهم بالحد الذي هو الحقيقي المؤلف من الذاتيات المشتركة والمميزة وهو المركب من الجنس والفصل، وهذا "الحد" إما متعذر أو متعسر، كما قد أقروا بذلك، وحينئذ فلا يكون قد تصور حقيقة من الحقائق، دائما أو غالبا، وقد تصورت الحقائق، فعلم استغناء التصورات عن الحد[2].

الوجه السادس: إن التعريفات عندهم إنما تكون للحقائق المركبة، وهي الأنواع التي لها جنس وفصل، فأما مالا تركيب فيه، وهو ما لا يدخل مع غيره تحت جنس، كما مثله بعضهم بالعقل، فليس له حد وقد عرفوه، وهو من التصورات المطلوبة عندهم، فعلم

---

(1) نقض المنطق، ص184-185.

(2) الرد على المنطقيين، ص7-9.

استغناء التصور عن الحد، بل إذا أمكن معرفة هذا بلا حد، فمعرفة تلك الأنواع أولى، لأنها أقرب إلى الحس والمشاهدة.

الوجه السابع: إن المتكلم بالحد إنما يستعمل ألفاظاً دالة على معنى في الحدود، فإذا كان السامع غير عارف بمفردات تلك الألفاظ ودلالتها على معانيها المفردة لم يمكنه فهم الكلام، والعلم بدلالة اللفظ على المعنى مسبوق بتصور العقل للمعنى نفسه، فمن لم يتصور معنى الخبز والماء والسماء والأرض لم يعرف دلالة اللفظ عليه، وإذا كان متصورا لمعنى اللفظ قبل سماعه لم يكن قد فهم معنى الخطاب من الحد المنطقي.

الوجه الثامن: إن هناك وسائل كثيرة لتصور الأشياء غير الحد المنطقي، فإن الإنسان قد يتصور الأشياء من خلال حواسه الظاهرة كالطعم واللون والريح، أو بحواسه الباطنة كالجوع والشبع واللذة والألم، والحب والبغض، والفرح والحزن، وأمثال ذلك، وكل من الأمرين قد يتصوره معينا، وقد يتصوره مطلقا عاما، وهذه التصورات جميعها غنية عن الحد، ولا يمكنه تصور شيء بدون مشاعره الظاهرة والباطنة، وما غاب عنه يعرفه بالقياس والاعتبار بما شاهده[1].

وهنا يحاول ابن تيمية وضع أسس لمنهج قائم بذاته في المعرفة التجريبية التي تفيد تصور الأشياء بالتصديق بها في وقت واحد، وأكثر من هذا فهو يؤكد أن التجربة لا بد أن تكون سابقة على معرفتنا بالحد حتى نستطيع أن نعرف دلالة الألفاظ على معانيها، وفهم الحد متوقف على معرفتنا بدلالة الألفاظ، وعلى العقل أن يطابق الألفاظ التي يسمعها على المعاني التي سبق إدراكها والتي حصلها بفعل الممارسة اليومية وإدراكه المستمر.

وإلى هنا نكون قد انتهينا من إيراد بعض حجج ابن تيمية التي وجهها إلى الحد المنطقي في المقام السالب وكلها كما لاحظنا تدور حول نقض ما زعم أن المنطقيين يقولون به، وهو قصر طريق التصور على الحد.

أما عن الشق الثاني من نقد ابن تيمية للحد المنطقي، هو أنه هل يمكن تصور الأشياء بالحدود؟ قد أجاب ابن تيمية عنه بقوله: المحققون من النظار يعلمون أن الحد فائدته

---

(1) صون المنطق، 2/ 13-14، وقارن: الرد على المنطقيين، ص10-11.

التميز بين المحدود وغيره" كالاسم، ليس فائدته "تصوير المحدود وتعريف حقيقته، وإنما يدعي هذا أهل المنطق اليوناني اتباع أرسطو، ومن سلك سبيلهم وحذا حذوهم تقليدا لهم من الإسلاميين وغيرهم، فأما جماهير أهل النظر والكلام من المسلمين وغيرهم فعلي خلاف هذا، وإنما دخل هذا في كلام من تكلم في أصول الدين والفقه، بعد أبي حامد الغزالي أواخر المائة الخامسة وأوائل المائة السادسة، وهؤلاء الذين تكلموا في "الحدود" بعد أبي حامد هم الذين تكلموا بطريقة أهل المنطق اليوناني.

وأما سائر طوائف النظار من جميع الطوائف – المعتزلة والأشعرية والكرامية، والشيعة وغيرهم ممن صنف في هذا الشأن من أتباع الأئمة الأربعة وغيرهم – فعندهم إنما تفيد الحدود التمييز بين المحدود وغيره، بل أكثرهم لا يسوغون الحد إلا بما يميز المحدود عن غيره، سواء سمي جنسا أو عرضا عاما، وإنما يحدون بما يلازم المحدود "طرداً وعكساً ولا فرق عندهم بين ما يسمى "فصلاً" وخاصة ونحو ذلك مما يتميز به المحدود عن غيره، وهذا مشهور في كتب أهل النظر في مواضع يطول وصفها من كتب المتكلمين من أهل الإثبات وغيرهم، كالأشعري، والقاضي أبي بكر الباقلاني وأبي المعالي الجويني، والنسفي، وغيرهم، وقبلهم أبو علي وأبو هاشم وعبد الجبار وأمثالهم من شيوخ المعتزلة، وكذلك ابن النوبخت والموسوي والطوسي، وغيرهم من شيوخ الشيعة، وكذلك محمد بن الهيضم وغيره من شيوخ الكرامية، فإنهم إذا تكلموا في "الحد" قالوا: إن حد الشيء وحقيقته خاصته التي تميزه[1].

فاكتفاء المسلمين في الحد بالخواص، ونظرتهم إلى الحد على أنه ما يعرف المطلوب ويميزه عما سواه، ورفضهم لفكرة التوصل بالتعريف إلى إدراك الماهية والحقيقة، وهي الفكرة الأرسطية في الحد، يكشف عن أمرين:

أحدهما: إن المسلمين – ونعني بهم جمهور المتكلمين والفقهاء والسلفيين – قد رفضوا فكرة الحد الأرسطي القائم على حصر ذاتيات المحدود المشتركة وذاتياته الخاصة اللازمة له، والرامي إلى إدراك كنة المحدود وحقيقته.

---

(1) الرد على المنطقيين، ص14-15، وقارن: صون المنطق، 2/ 16-17.

ثانيهما: إنهم أقاموا لأنفسهم تصورا خاصا في الحد، باعتباره يهدف إلى تمييز المحدود عن غيره، دون تقييد بالذاتيات أو العرضيات فالحد عندهم يرجع إلى قول الحاد أي أنه القول المفسر لاسم الحد وصفته عند مستعمله، على وجه يخصه ويحصره[1].

ثم إن ما ذكره أهل المنطق من صناعة الحد لا ريب أنهم وضعوها وضعاً، وقد كانت الأمم قبلهم تعرف حقائق الأشياء بدون هذا الوضع، وعامة الأمم بعدهم تعرف حقائق الأشياء بدون هذه الصناعة الوضعية، وهم إن تدبروا أنفسهم وجدوا أنفسهم يعلمون حقائق الأشياء بدون هذه الصناعة الوضعية، ثم إن هذه الصناعة الوضعية زعموا أنها تفيد تعريف حقائق الأشياء ولا تعرف إلا بها، وهذا خطأ، ولما راموا ذلك لم يكن بد من أن يفرقوا بين بعض الصفات وبعض، إذ جعلوا التصور بما جعلوه ذاتيا، فلا بد أن يفرقوا بين ما هو ذاتي عندهم وما ليس كذلك، فأدى ذلك إلى التفريق بين المتماثلات، حيث جعلوا صفة ذاتية دون أخرى، مع تساويهما أو تقاربهما، وطلب الفرق بين المتماثلات ممتنع، وبين المتقاربات عسر، فالمطلوب إما متعذر أو متعسر، فليس ما وضعوه من الحد طريقا لتصور الحقائق في نفس من لا يتصورها بدون الحد، وإن كان قد يفيد من تمييز المحدود ما تفيده الأسماء ... فالحد إذن لا يفيد تصور المحدود[2].

هذه بعض ردود ابن تيمية على الحد المنطقي، يظهر منها رفضه القاطع لمنهج المناطقة في مبحث الحد أو التعريف وإذا كان الأمر هكذا فماذا عن رأيه هو بالنسبة للحد؟ لقد اعتنق ابن تيمية رأي المتكلمين في الحدود، ويقر معهم بأن فائدة الحد هي التمييز بين المحدود وغيره – لا تصوير الماهية، كما يرى المنطقيين والدليل على ذلك استشهاده بآراء المتكلمين في هذا الصدد، وعلى رأسهم إمام الحرمين الجويني، يقول ابن تيمية: نقل أبو القاسم الأنصاري عن الجويني قوله: القصد من التحديد في اصطلاح المتكلمين، التعرف

---

(1) ابن سينا د. أحمد فؤاد الأهواني، ص43، ط: دار المعارف.

(2) صون المنطق، 2/ 17-18.

لخاصة الشيء وحقيقته التي يقع بها الفصل بينه وبين غيره[1]. وإذا كانت هذه غاية الحد، فلا تتجاوز فائدتها فائدة الأسماء من حيث التنبيه اللهم إلا ما يفرق بينهما بالتفصيل والإجمال.

ويرى "ابن تيمية" أن الحدود تكون للأنواع بالصفات كالحدود للأعيان بالجهات وهذا يحصل بالحدود اللفظية تارة وبالوضعية أخرى وحقيقة الحد في الموضعين بيان مسمى الاسم فقط، وتمييزه عن غيره، لا تصوير المحدود، وإذا كانت فائدة الحد بيان مسمى الاسم، والتسمية أمر لغوي وضعي، رجع في ذلك إلى قصد ذلك المسمى ولغته، ولهذا يقول الفقهاء: من الأسماء ما يعرف حده باللغة ومنه ما يعرف حده بالشرع ومنه ما يعرف حده بالعرف[2] "وكأنى بابن تيمية في هذا المقام يقرر أصول منطق جديد في الحدود، ظهرت آثار هذا المنطق في المنطقية الوضعية وخاصة في تقريرهم التعريف الاشتراطي، ولكن مع بعد الاختلاف بين ابن تيمية وبين هؤلاء في الغاية[3].

ومن فوائد الحد بناء على هذا الفهم، تفسير الكلام وشرحه، إذا أريد به تبين مراد المتكلم، وهذا من جنس تبيين مسميات الأسماء بالترجمة تارة لمن يكون قد تصور المسمى ولم يعرف أن ذلك اسمه، وتارة لمن لم يكن قد تصور المسمى فيشار إلى المسمى بحسب الإمكان. إما إلى عينة وإما إلى نظيره، ولهذا يقال الحد: تارة يكون للاسم، وتارة يكون للمسمى[4].

إذن الحد يستهدف عند "ابن تيمية" التمييز بين المحدود وغيره، وليس الغرض منه "تصوير المحدود وتعريف حقيقته" كما ادعى أهل المنطق اليوناني، ومن سلك سبيلهم، وحذا حذوهم، تقليدا لهم من الاسميين وغيرهم، وبذلك يكون "ابن تيمية" قد شارك في هدم فكرة الحد الأرسطية مع كثير من مفكري الإسلام على اختلاف مشاربهم، كالسهروردى وفخر الدين الرازي، وأبو البركات البغدادي وغيرهم.

ويؤكد شيخ الإسلام "ابن تيمية" على أن تكون معرفة الحدود مستمدة من طبيعة العلم موضوع البحث، وهذه فكرة متقدمة توسع فيها المحدثون، الذين بحثوا موضوع العلوم

---

(1) الرد على المنطقيين، ص16.

(2) المصدر السابق، ص40.

(3) المدرسة السلفية، ص356.

(4) الرد على المنطقيين، ص40.

وصلتها بالمنطق وكأنه كان يريد بذلك ألا تقتحم الحدود المنطقية نطاق الدين، فتخضع حدوده للمنطق[1].

ويتمثل في ذلك قول الله تعالى في ذم من لم يعرف حدوده ﴿الأعراب أشد كفرا ونفاقا وأجدر ألا يعلموا حدود ما أنزل الله على رسوله﴾[2] والذي أنزل على رسوله، صلى الله عليه وسلم، منه ما يكون اسمه غريبا بالنسبة للمستمع، كلفظ "ضيزي" و"قسورة" و"عسعس" وأمثال ذلك، وقد يكون مشهوراً، لكن لا يعلم حده، بل يعلم معناه على سبيل الإجمال، كاسم الصلاة والزكاة والصيام والحج، فإن هذه وإن كان جمهور المخاطبين يعلم معناها على سبيل الإجمال، فلا يعلم مسماها على سبيل التحديد الجامع المانع إلا من جهة الرسول، صلى الله عليه وسلم، وهي التي يقال لها الأسماء الشرعية[3].

فالتعريف بالحد إذن لدى "ابن تيمية" هو تعريف بالوصف، فإنه لا بد أن يذكر من الصفات ما يميز الموصوف والمحدود من غيره، بحيث يجمع أفراده وأجزاءه ويمنع أن يدخل فيه ما ليس منه، وبعبارة أخرى فإن الحد ينبه على تصور المحدود، كما ينبه الاسم، فإن الذهن قد يكون غافلا عن الشيء، فإذا سمع اسمه أو حده أقبل بذهنه، إلى الشيء الذي أشير إليه بالاسم أو الحد فيتصوره، فيكون فائدة الحد من جنس فائدة الاسم، وهذا هو الصواب، وهو التمييز بين الشيء المحدود وغيره[4].

ومهما يكن من أمر فإن هذه النظرة إلى الحدود أكثر نفعا، في الحياة العملية من الحدود المنطقية، مما يجعلنا نقرر في ثقة أن شيخ الإسلام كان مفكراً عمليا، لا ينظر إلى قيمة الشيء إلا من خلال نفعه للفرد والجماعة، وقد وجدت هذه النزعة حديثا لدى كثير من المناطقة المحدثين، وعلى الأخص لدى أصحاب الوضعية المنطقية.

ومما هو جدير بالذكر هنا أن فكرة تحديد الأشياء عن طريق صفاتها التي تميزها عن غيرها، أو خواصها الظاهرة ولواحقها، هذه الفكرة هي التي أخذ بها المنطق الاستقرائي

---

(1) المدرسة السلفية، ص357.

(2) التوبة، آية: 97.

(3) الرد على المنطقيين، ص49-50.

(4) المصدر السابق، ص39.

الحديث، وعدل - كما عدل المسلمون من قبل - عن فكرة أرسطو وأتباعه في التعريف المؤدي إلى إدراك حقائق الأشياء فهذه الفكرة تمثل أساس الطرق الاستقرائية عند "بيكون" وكذا عند "استوارت مل"[1].

وبهذا يحق لنا أن نقول: أن فكرة التعريف كما حدده المسلمون قد لعبت دوراً كبيرا في نشأة المنطق الحديث، لاسيما إذا علمنا أن أول مفكر غربي يأتي اسمه مقترنا بنشأة الاستقراء العلمي، وهو "روجر بيكون" كان شديد الحماس لعلوم المسلمين، وأن تأثير هذه العلوم فيه كان كبيراً ومن دلالات تأثره بالنزوع العلمي الإسلامي اعترافه بذلك في كتاباته وقد فطن إلى قيمة المنهج التجريبي ومنفعته، ودعا إلى استخدام الملاحظة والتجربة[2].

ثانياً: نقد ابن تيمية للقياس الأرسطي:

تعتبر نظرية القياس الأرسطية قمة الفكر الأرسطي كله، وفي ذلك يقول أحد الباحثين: لقد كان لأرسطو تأثير عظيم في مختلف نواحي الفكر، لكن تأثيره كان على أشده في المنطق، وأهم عمل لأرسطو في المنطق هو مذهبه في القياس[3] ومع ذلك فقد تعرض الاستدلال القياسي عند أرسطو إلى أشد أنواع الهجوم والنقد من جانب علماء المسلمين وغيرهم منذ أن ترجمت كتب الفلسفة الإغريقية إلى اللغة العربية.

وقد شغل القياس الأرسطي الباحثين من نواح عدة: من ناحية هل هو النموذج الوحيد للتفكير السليم، ومن ناحية هل هو خال من العيوب؟ ومن ناحية هل يمكن أن يكون طريقا لكسب معرفة جديدة؟ وواضح أن هذه الدراسات التي تعرض القياس للبحث من جهاتها هي وجهات نظر مختلفة غير ملتقية لباحثين مختلفين.

فالذي يرى مثلا أنه لا يكون طريقا لكسب معرفة جديدة لا يراه النموذج الوحيد للتفكير السليم ولا النموذج الأخير، بينما الذي يراه النموذج الوحيد، قد يرى أنه طريق

---

(1) المنطق الحديث، ومناهج البحث، د. محمود قاسم، ص172-173 وقارن: مناهج البحث العلمي، د. عبد الرحمن بدوي، ص159 وما بعدها، ط3: الكويت 1977م.

(2) أسس الفلسفة، ص184.

(3) المنطق الوضعي، د. زكي نجيب محمود، ص224، ط: القاهرة 1951م.

لكسب معرفة، ولكنه ليس الطريق الوحيد، واختلاف وجهات النظر هكذا حول نظرية القياس دليل على أنها حدث علمي له شأن خطير في تاريخ الفكر البشري.

ويلاحظ ابن تيمية أن أبحاث "أرسطو" المنطقية في هذا الصدد عقيمة غير مجدية، فيذهب إلى أن كل ما ذكره "أرسطو" وأتباعه من صور القياس ومواده، ليس فيه فائدة علمية، بل كل ما يمكن علمه بقياسهم المنطقي، يمكن علمه بدون قياسهم المنطقي، وما لا يمكن علمه بدون قياسهم لا يمكن علمه بقياسهم، فلم يكن في قياسهم لا تحصيل العلم بالمجهول الذي لا يعلم بدونه، ولا حاجة به إلى ما يمكن العلم به بدونه، فصار عديم التأثير في العلم وجودا أو عدما، ولكن فيه تطويل كثير متعب، فهو مع أنه لا ينفع في العلم، فيه أتعاب الأذهان، وتضييع الزمان، وكثرة الهذيان[1]. ونقد ابن تيمية للقياس الأرسطي يدور حول قضيتين، الأولى: هل التصديق لا ينال إلا بالقياس؟ والثانية: هل القياس يفيد العلم بالتصديقات؟ فبالنسبة للقضية الأولى يرى "ابن تيمية" أنها دعوى بغير علم، ذلك أنها قضية سلبية نافية، وليست من الأوليات التي تعلم بالبداهة وهم لم يقدموا دليلا على صحة هذا السلب فهو قول بلا علم، ثم هم يقولون إن السلب لا يوصل إلى علم، وأن العلم متعذر مع السلب، لأن القضايا السلبية لا إنتاج لها، هذا اعتقادهم، فكيف يحكمون على البشر أنه لا يمكنهم أن يعلموا شيئا من التصديقات بدون قياسهم هذا[2].

والذي يؤخذ من كلام شيخ الإسلام "ابن تيمية" أنه لا يقصر المعارف التصديقية على القياس ولواحقه، من استقراء وتمثيل، كما يرى ذلك المنطقيين، لأن أبطال الحصر معناه أن هناك طرقا أخرى تفيد التصديق لم يذكرها هؤلاء.

ويرى "ابن تيمية" أن ما ذكره المناطقة من حصر الأدلة في القياس والاستقراء والتمثيل، لا دليل عليه، فهو باطل، ذلك لأن القياس عندهم استدلال بكلي على جزئي، والاستقراء استدلال بجزئي على كلي، والتمثيل استدلال بأحد الجزئين على الآخر، وهذا التقسيم في نظر ابن تيمية منتشر غير حاصر، وقد بقي في نظره الاستدلال بالكلي على الكلي

---

(1) الرد على المنطقيين، ص248.

(2) صون المنطق، 2/ 30، وقارن الرد، ص88.

الملازم له، وهو المطابق له في العموم والخصوص، وكذلك الاستدلال بالجزئي على الجزئي الملازم له، بحيث يلزم من وجود أحدهما وجود الآخر، ومن عدمه عدمه، فإن هذا ليس مما سموه قياسا، ولا استقراء، ولا تمثيلا وهذه هي الآيات[1].

وهذا كالاستدلال بطلوع الشمس على النهار، وبالنهار على طلوع الشمس، فليس هذا استدلالا بكلي على جزئي، بل الاستدلال بطلوع معين على نهار معين، استدلال بجزئي على جزئي، وبجنس النهار على جنس الطلوع، استدلال بكلي على كلي، وكذلك الاستدلال بالكواكب على جهة القبلة - الكعبة - استدلالا بجزئي على جزئي ... ومثل ذلك الاستدلال بظهور كوكب على ظهور نظيره في العرض، والاستدلال بطلوعه على غروب آخر، وتوسط آخر، ونحو ذلك من الأدلة التي اتفق عليها الناس[2]، قال تعالى: ﴿وَعَلَٰمَٰتٖۚ وَبِٱلنَّجۡمِ هُمۡ يَهۡتَدُونَ﴾[3].

ويذهب ابن تيمية إلى أن هذا هو منهج نظار المسلمين في الاستدلال وقد عدلوا به عن منهج المنطقيين، فقالوا: الدليل هو المرشد إلى المطلوب وهو الموصل إلى المقصود، وهو ما يكون العلم به مستلزما للعلم بالمطلوب أو ما يكون النظر الصحيح فيه موصلا إلى المطلوب[4].

والجانب الثاني في نقد القياس هو قولهم: أن القياس يفيد العلم بالتصديقات، وهذه القضية من أدق القضايا التي عرض لها ابن تيمية لأنه حاول أن يثبت فيها أن القياس المنطقي عديم التأثير في العلم وجودا وعدما، وأن ما يعلم عن طريقه يمكن العلم به بدونه، وفي ذلك يقول: "ومما يوضح هذا أنك لا تجد أحداً من بني آدم يريد أن يعلم مطلوبا بالنظر، ويستدل عليه بقياس برهاني يعلم صحته، إلا ويمكنه العلم به بدون ذلك القياس البرهاني المنطقي"[5].

(1) الرد على المنطقيين، ص162-163.

(2) السابق، 163-164.

(3) سورة النحل، آية: 16.

(4) الرد على المنطقيين، ص165.

(5) صون المنطق، 2/125-126.

ويذهب "ابن تيمية" إلى أن الأقيسة من الأمور الفطرية التي تنعقد في النفس، دون حاجة إلى الأقيسة المنطقية الصناعية، ويرى أن الأمور الفطرية متى جعل لها طرق غير الطرق الفطرية كانت تعذيبا للنفوس بلا منفعة إذ أن مطلوب الأدلة والبراهين هو الكشف والإثبات لا أن تكون عراقيل تمنع الوصول إلى المطلوب[1].

والذي يلاحظ على كلام "ابن تيمية" في هذه النقطة، أنه يعتبر فطر الناس وعقولهم كافية في تحصيل المقصود، إلا أن فطر الناس ليست سواء لأن فيهم من طبع على التكايس والفطنة، ومنهم من جبل على الغباء والجهل وبين هذا وذاك أناس يتعلمون الحكمة من واجديها، الذين طبعوا عليها، ولو سلمنا مع ابن تيمية أن الفطرة كافية في الوصول إلى الصحيح من الآراء دون تعلم، ودون حاجة إلى قياس منطقي، لكان معنى هذا أننا لسنا في حاجة إلى تعليم وتعلم إطلاقا، لأن الناس في نظره بين اثنين: ذكي ليس في حاجة إلى تعلم، وغبي لا يفيده التعلم[2].

ومما يأخذه "ابن تيمية" على القياس المنطقي، أنه يضيق الطريق إلى العلم، ويعوق تقدمه، حيث اشترط المناطقة في القياس أن يكون مؤلفا من مقدمتين، وذلك عندهم لازم ضرورة للقياس، فإن جاء الدليل من مقدمة واحدة فإنهم يعتبرون الثانية محذوفة، ويطلقون عليه اسم "قياس الضمير".

وإن جاء من أكثر من مقدمتين، اعتبروه أقيسة مركبة، لا قياسا واحداً. وتحديدهم القياس بذلك قد أدى إلى إعاقة العلم، وتصعيب طريقه، فضلا عن إغفال حال المستدل الذي قد يمكنه الاستدلال من قضية واحدة، وقد يكون بحاجة لأكثر من قضيتين، فما ذهبوا إليه في ذلك "إما أن يكون باطلا، وإما أن يكون تطويلا يبعد الطريق على المستدل، فلا يخلو عن خطأ يصد عن الحق، أو طريق يتعب صاحبه حتى يصل إلى الحق، مع إمكان وصوله بطريق قريب[3].

---

(1) الرد على المنطقيين، ص297.

(2) المدرسة السلفية، ص411-421.

(3) الرد على المنطقيين، ص193-194.

ولذلك خالف نظار المسلمين تلك الصورة اللازمة للقياس في استدلالهم، فإنه لما كان الاستدلال تارة يقف على مقدمة، وتارة على مقدمتين وتارة على مقدمات، كانت طريقة نظار المسلمين أن يذكروا من الأدلة على المقدمات ما يحتاجون إليه، ولا يلتزمون في كل استدلال أن يذكروا مقدمتين كما يفعل من يسلك سبيل المنطقيين، بل كتب نظار المسلمين وخطبائهم وسلوكهم في نظرهم لأنفسهم، ومناظرتهم لغيرهم تعليما وإرشاداً ومجادلة، على ما ذكرت، وكذلك سائر أصناف العقلاء من أهل الملل وغيرهم، إلا من سلك طريق هؤلاء[1].

وإنما ترك هؤلاء ذلك القياس الأرسطي، لأنه لا يؤثر في العلم وجودا أو عدما، فلا يوصل إلى مجهول لا يعلم بدونه، وما يمكن التوصل إليه من العلم عن طريقه، يمكن العلم به بدونه، فلا فائدة منه، كما أن التمسك به كطريق لا يتوصل إلى التصديق إلا به، فيه تطويل كثير متعب، فهو مع أنه لا ينفع في العلم، فيه أتعاب الأذهان، وتضييع الزمان[2].

ويضرب ابن تيمية مثلا على ذلك فيقول: فلو قيل لرجل اقسم هذه الدراهم بين هؤلاء النفر بالسوية، فإن هذا ممكن بلا كلفة، فلو قال له قائل: اصبر، فإنك لا تعرف القسمة حتى تعرف حدها، وتميز بينها وبين الضرب، لأن القسمة عكس الضرب، فالضرب هو تضعيف آحاد أحد العددين بآحاد العدد الآخر، والقسمة توزيع آحاد أحد العددين على آحاد العدد الآخر، ولهذا إذا ضرب الخارج بالقسمة في المقسوم عليه عاد المقسوم... الخ. فإذا ألزم المرء نفسه ألا يقسم الدراهم حتى يتصور هذا كله، كان هذا تعذيبا له بلا فائدة، لأن فطرته كافية في تقسيم المطلوبة بين النفر بالسوية دون حاجة إلى كل هذه الإشكالات[3].

ومعنى هذا أن قصر الاستدلال على ما كان من مقدمتين، كما هو شأن القياس المنطقي، إنما هو تطويل في طريق تحصيل العلم لا يؤمن معه الوقوع في الخطأ فضلا عما يستتبع ذلك من تضييع الوقت وإرهاق العقل، ونحو ذلك مما يمثل عقبات في طريق العلم،

---

(1) المصدر السابق، ص194.

(2) المصدر السابق، ص248.

(3) صون المنطق، ص127.

فمن سلك طريق أهل المنطق، كان من المضيقين لطريق العلم عقولا والسنة[1] فقد يستدل الإنسان إذا شاهد أثرا أن له مؤثرا، وإذا رأى الكتابة أن لها كتابها، من غير أن يحتاج في استدلاله على صحة ذلك إلى مقدمتين، فدعوى ضرورة ذلك دعوى باطلة كما يقرر شيخ الإسلام ابن تيمية.

ومن عيوب القياس أيضا أننا نستدل فيه بالخفي على الجلي، لأن البرهان يراد به بيان المدلول عليه وتعريفه وإيضاحه، فإذا كان المدلول عليه أشد وضوحاً من الدليل فانت بذلك تقلب الأوضاع وتعكسها. ومن المعلوم أن القياس يفيد العلم بقضية كلية، ويستدل فيه بصدق الكلية على صدق الجزئية وهذا أمر معكوس تماما، لأن صدق الجزئية، أسبق إلى العقل من صدق الكلية، فعلمنا بأن زيداً محدث أسبق من علمنا بأن كل إنسان محدث ويستدل المناطقة في القياس بالقضية الكلية على القضية الجزئية، وهو استدلال بالخفي على الجلي – كما سبق – لأن علم العقل بالقضية الجزئية أمر محسوس، فهو أسبق إليه من العلم بالقضية الكلية[2].

ومن المآخذ التي أخذت على القياس الأرسطي أيضا أنه صوري لم يرتبط بالواقع، ولذلك لم يأت بمعرفة جديدة، وقد أدرك تلك الطبيعة الصورية أو الشكلية علماء المسلمين، وكانت محل انتقادهم، إذ قرروا أن أهل هذا المنطق "يمثلون بصورة مجردة عن المواد لا تدل على شيء معين لئلا يستفاد العلم بالمثال من صورة معينة، لكن المقصود في نظر المسلمين، هو العلم المقصود من المواد المعينة، فإذا جردت يظن الظان أن هذا يحتاج إليه في المعينات وليس الأمر كذلك[3].

وهكذا تكون صورة القياس، لا يغالها في التجريد، غير مفيدة علما بشيء، لأنها لا تفيد علما بما هو جزئي متعين في الوجود الخارجي، وبهذا كان منطق أرسطو في نظر ابن تيمية وغيره من المسلمين، منطقا تجريديا معزولا عن الواقع الخارجي.

---

(1) الرد على المنطقيين، ص199.

(2) الرد على المنطقيين، ص202.

(3) صون المنطق، ص127.

لأن البرهان إذا كان لا يفيد إلا العلم بالكليات، والكليات إنما تتحقق في الأذهان لا في الأعيان، وليس في الخارج إلا وجود معين، لم يعلم بالبرهان شيء من المعينات، فلا يعلم به موجود أصلا، بل إنما يعلم به أمور في الأذهان، فالعلم المقصود – عند المسلمين – هو العلم بالمواد المعينة، وليس الأمر كذلك في القياس الأرسطي، فهو لا يفيدنا علما جديدا، ولذلك لم يلتزمه نظار المسلمين في استدلالهم، بل أنهم ظلوا يعيبون المنطق ويذمونه، ويؤلفون الكتب في ذمه وإبطال قواعده، ونقضها وبيان فسادها، وقد أقاموا على ذلك إلى عصر أبو حامد الغزالي[1].

هذه بعض وجوه النقد التي وجهها ابن تيمية إلى المنطق الأرسطي، وهو جزء من هجومه الشديد على فلسفة الإغريق بصفة عامة، ولعل أهم ما دفع ابن تيمية إلى النفور من منطق أرسطو هو ارتباطه بالميتافيزيقا فإذا كان منطق أرسطو يهتم بالأمور الكلية وحدها لأنها أمور عقلية مجردة، فإننا إذا انتقلنا إلى الإلهيات وجدنا أتباع أرسطو، قد تأثروا فيها بمنطقة، يضاف إلى ذلك كره ابن تيمية الشديد للمناطقة، جعله يحشد هذه المعارف الكثيرة – في كتابه القيم الرد على المنطقيين – ضدهم لأن غايته أن يبين فساد ما يذهبون إليه من أي طريق وبأي وسيلة، وإن كان هذا لم يمنعه من قول الحق فيما يراه موافقا للعقل.

لقد كان أهم ما يهدف إليه ابن تيمية في نقده للمنطقيين، أن يبين أن القوم لم يرجعوا فيما سموه حداً و برهاناً إلى حقيقة موجودة، ولا إلى أمر معقول، بل إلى مجرد اصطلاح، وربما كان في بعض الأحيان يظهر منهم أن اصطلاحهم تحكمي، يؤيد ذلك أن ابن تيمية اعتبر أن كثيرا مما يذهبون إليه هو مجرد دعاوي لم يقيموا عليها دليلاً، لا في النفي ولا في الإثبات، وقد كان لهذه النظرة التي نظر بها إلى اصطلاحات المنطق أثرها في توجيه تلك النقود الكثيرة التي ذكرنا مقتطفات منها.

وإذا كان ابن تيمية قد هاجم القياس الأرسطي بهذه الحدة، وانتهى إلى قوله بأن صورة القياس فطرية لا تحتاج إلى تعلم، فقد وضع بديلا عن طريق الإغريق التي بين فسادها، وأشار إلى الطريق العلمية الصحيحة القريبة إلى الفطرة، وهي طريقة الكتاب

---

(1) المصدر السابق، 2/ 49.

والسنة، وطريقة الحس والتجربة، وطريقة الآيات وقياس الأولى، وكلها دلائل يلزم عنها مدلولها بالضرورة بلا تكلف ولا مشقة.

وقد دعا "ابن تيمية" إلى الاهتمام بالمنهج الاستقرائي الذي يرجع إليه الفضل في تقدم العلوم التجريبية في العصر الحديث، والاستقراء الذي أهمله "أرسطو" هو أسلوب الذهن الذي يسير من الجزئي إلى الكلي، أما المنهج الاستنباطي، فهو على عكس أسلوب الذهن الذي يسير من الكلي إلى الجزئي[1]، والمنهج الاستنباطي هو الذي حظي بعناية "أرسطو"، وهو عديم الجدوى في نظر "ابن تيمية" وليس فيه فائدة علمية، لأنه يقوم على القضايا أو الأمور الكلية، وتلك الأمور الكلية يمكن العلم بكل واحد منها بما هو أيسر من قياسهم، فلا تعلم كلية بقياسهم إلا والعلم بجزئياتها ممكن بدون قياسهم الشمولي، وربما كان أيسر[2].

ويذهب "ابن تيمية" إلى أن الحس يدرك المعينات أولا، ثم ينتقل منها إلى القضايا العامة، فإن الإنسان يرى هذا الإنسان، وهذا الإنسان وهذا الإنسان، ويرى أن هذا حساس متحرك بالإرادة ناطق، وهذا هكذا، وهذا هكذا، فيقضي قضاء عاما أن كل إنسان حساس متحرك بالإرادة ناطق، فالكليات في النفس تقع إذن بعد معرفة الجزئيات المعينة[3].

فالعلم بالجزئيات سابق على العلم بالكليات، ولذلك فالعلوم الطبيعية كلها من المجربات[4] أي تقوم على التجربة.

ولقد كان للتجربة في منطق "ابن تيمية" مكان ملحوظ، فكم مجددها واعتبرها أصلاً لكثير من القضايا الكلية، ويرى أن لفظ التجربة لا يستخدم فيما جربه الإنسان بحسه فقط، بل بما جربه بحسه وقاسه بعقله وإن لم يكن من مقدوراته، ومن أمثلة ذلك أنه إذا طلعت الشمس انتشر الضوء وإذا غابت أظلم الجو، وإذا بعدت عن الرؤوس جاء البرد، وإذا جاء البرد سقط ورق الشجر، وبرد ظاهر الأرض، وسخن باطنها، وإذا قربت الشمس من سمت

---

(1) مدخل إلى دراسة الطب التجريبي، كلودبرنار، ترجمة د. يوسف مراد وحمد الله سلطان، ص44، ط: وزارة المعارف العمومية 1944م.

(2) الرد على المنطقيين، ص251-252.

(3) المصدر السابق، ص363، 368.

(4) السابق، ص388.

الرؤوس جاء الحر، وإذا جاء الحر أورق الشجر وأزهر، وهذا أمر يشترك فيه الناس جميعا فإنهم قد اعتادوه وجربوه"[1].

ولقد انطلق "ابن تيمية" في هذا المجال التجريبي من منطلق قرآني خالص، متخذا من المحسوس أصلا للمعقول وأساسا له. فقد فحص طريق الاستدلال في القرآن الكريم، فوجد كثيرا من الآيات تدعو إلى النظر في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار، ثم يخبرنا الله تعالى أن في تلك الأمور المعينة لآيات لقوم يعقلون، فالاستدلال في القرآن يكون بالعين، كالشمس والقمر، وليس بقضية كلية كما هو الحال في القياس الأرسطي، وإنما الاستدلال يكون بمعين على معين، كما يستدل بالنجم وغيره على الكعبة[2].

ويعتبر الإمام "ابن تيمية" رائدا من رواد المعرفة التجريبية في الفكر الإسلامي، ذلك أنه بعد أن رفض منطق "أرسطو" بقضاياه الكلية واعتبره غير موصل لليقين في الإلهيات وغيرها لعدم استناده إلى الواقع الحسي في صدق قضاياه ولأنه موغل في الصورية، بدأ في وضع منهج تجريبي في المعرفة، يعتبر بداية طبيعية للمناهج الاستقرائية المعاصرة.

لقد اعتبر "ابن تيمية" التجربة طريقا لاكتساب المعرفة اليقينية في العمليات، كما أن النقل كان أساسا لليقين في القضايا الدينية، وكل برهان أو استدلال في العمليات يفصل نفسه عن التجربة الحسية لا يوثق به، وكل قياس ما لم يستمد صدقه من الواقع الحسي يظل ظنيا غير يقيني، إلى هذا الحد كانت ثقة "ابن تيمية" في التجربة الصادقة، وعنده أن التجربة وحدها هي التي تؤدي إلى كشف الحقيقة، كما أن تكرار التجربة الصادقة هو وسيلتنا الوحيدة لبناء القضايا الكلية في الأذهان، واهتمام "ابن تيمية" بالتجربة مستمد في حقيقته من موقف القرآن الكريم نفسه.

وقد كان لابن تيمية بجانب هذا الموقف التجريبي موقف آخر يعتمد على الأقيسة العقلية البرهانية في القرآن الكريم، وهي طرق برهانية لم يعرفها منطق "أرسطو" فقد اشتمل القرآن على صور عقلية وجهت العقل إلى الاستدلال الصحيح، ولاسيما أن القرآن قد دعا

---

(1) نفسه، ص94.

(2) الرد على المنطقيين، ص344-345 بتصرف.

إلى نبذ التقليد واطراح ما كان يفعله الآباء والأجداد، ثم دعوته الصريحة إلى النظر العقلي بصور مختلفة من الدعوة، فتارة يوجهنا إلى النظر في النفس على سبيل العرض والتحضيض كما في قوله "وفي أنفسكم أفلا تبصرون"[1] وأخرى يوجهنا إلى النظر إلى الأشياء القريبة منا، كالإبل والجبال والأرض، أو البعيدة عنا كالسماء، على سبيل العرض والتحضيض أيضا، كما في قوله تعالى: أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت وإلى السماء كيف رفعت وإلى الجبال كيف نصبت وإلى الأرض كيف سطحت"[2] وتارة ثالثة يأمرنا بالنظر في السموات والأرض كما في قوله: "قل انظروا ماذا في السموات والأرض وما تغني الآيات والنذر عن قوم لا يؤمنون"[3] وغير هذا كثير في القرآن الكريم، وكلها توجه العقل إلى إدراك العلل المعقولة وراء هذه الصور المحسوسة.

وقد استمد ابن تيمية من هذه الصور العقلية التي اشتمل عليها القرآن منهجين من مناهج الاستدلال، هما الاستدلال "بقاس الأولى" الذي اعتبره ابن تيمية طريق الأنبياء في الاستدلال، والاستدلال بالآيات في القرآن الكريم.

أولاً: قياس الأولى:

وهو أحد الطريقين اللذين كان يستعملهما الأنبياء في الاستدلال على الرب تعالى، فقد كانوا يستدلون عليه بذكر آياته، وإن استعملوا القياس في ذلك، استعملوا قياس "الأولى" ولم يستعملوا قياس "الشمول" الذي يستوي أفراده، ولا قياس "التمثيل" فإن الرب تعالى لا مثل له، ولا يجتمع هو وغيره، تحت كلي يستوي أفراده، بل ما يثبت لغيره من كمال لا نقص فيه، فثبوته له بطريق الأولى، وما تنزه غيره عنه من النقائض، فتنزهه عنه بطريق الأولى، ولهذا كانت الأقيسة العقلية البرهانية المذكورة في القرآن من هذا الباب، كما يذكره في دلائل

---

(1) الذاريات، آية: 21.

(2) الغاشية، آية: 17-20.

(3) يونس، آية: 101.

ربوبيته، وإلهيته، ووحدانيته وعلمه، وقدرته، وإمكان المعاد، وغير ذلك من المطالب العالية السنية[1].

وقياس الأولى قياس عقلي، مأخوذ من إشارات القرآن الكريم في كثير من الآيات، ومن الأمثلة المضروبة فيه، وقد عرفه ابن تيمية: بأنه إثبات الحكم للشيء بناء على ثبوته لنظيره، أو لما الشيء أولى بالحكم فيه، وقد اعتمد السلف على هذا القياس في منهجهم في الاستدلال على كثير من القضايا الغيبية، فأخذوا به في إثبات الصفات لله، وفي قضية تنزيه الله عن النقص، وإثبات المعاد، ولقد أخذ السلف بهذا القياس من إشارات القرآن إليه في كثير من الآيات، قال تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ قَادِرٌ عَلَىٰ أَن يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ﴾[2] وقال: ﴿أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَىٰ أَن يَخْلُقَ مِثْلَهُم﴾[3] ففي هاتين الآيتين إثبات حكم لشيء بناء على ثبوته لنظيره، لأن من خلق الشيء يكون قادر على خلق مثله.

وقال تعالى:﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَلَمْ يَعْيَ بِخَلْقِهِنَّ بِقَادِرٍ عَلَىٰ أَن يُحْيِيَ الْمَوْتَىٰ﴾[4] وقوله: ﴿لَخَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ أَكْبَرُ مِنْ خَلْقِ النَّاسِ﴾[5] وفي هاتين الآيتين إثبات حكم لشيء بناء على ثبوته لما هو أبعد في الإمكان منه، فإن خلق السموات والأرض أكبر من خلق الناس، وما يخلق ما هو أكبر في الوجود، يكون قادرا على أن يخلق ما هو أقل منه من باب أولى، وأن ما يخلق الشيء من العدم أول مرة، أولى به أن يكون قادرا على إعادة خلقه في المرة الثانية[6].

---

(1) صون المنطق، 2/ 65-66، وقارن الرد على المنطقيين، ص150.

(2) الإسراء، آية: 99.

(3) يس، آية: 81.

(4) الأحقاف، آية: 33.

(5) غافر، آية: 57.

(6) درء تعارض العقل والنقل، لابن تيمية، 1/ 32، ط: دار الكتب المصرية 1973م.

وقد أخذ السلف في قضية الصفات الإلهية، بقياس الأولى، فكل كمال لا نقص فيه بوجه من الوجوه يثبت للمخلوق فإن الخالق أولى به، وكل ما كان نقصا أو كان كمالا مستلزما لنقص فإن الخالق أولى بأن ينزه عنه، مع التفاوت الذي لا يضبطه عقل، كما لا يضبط التفاوت بين الخالق والمخلوق، بل إذا كان العقل يدرك من التفاضل الذي بين مخلوق ومخلوق ما لا يحصره قدره وهو يعلم أن فضل الله على كل مخلوق أعظم من فضل مخلوق على مخلوق، كان هذا مما يبين له أن ما يثبت للرب أعظم مما يثبت لكل ما سواه بما لا يدرك قدره[1].

فقياس الأولى هو الطريق الصحيح للبحث في الأمور الإلهية لاعتماده في دلالته على الأمثلة المضروبة في الواقع الحسي، ولا يجوز أن يستعمل في ذلك قياس "التمثيل" الذي يستوي فيه جميع الأفراد، ولا قياس "الشمول" الذي يستوي فيه الأصل مع الفرع، لأن كل ما يختص بالذات الإلهية من صفات لا يماثله فيها غيره، ولا يستوي فيها مع غيره، بل يستعمل في ذلك قياس "الأولى" كما قال تعالى: "وله المثل الأعلى في السموات والأرض"[2].

وينبه السلف إلى قضية مهمة في استعمال قياس الأولى، ذلك أنه قد نطلق الصفة وتكون مشتركة بين الخالق والمخلوق، فإذا كان المخلوق حيا سميعا بصيرا، فمن باب أولى يكون الخالق كذلك، وهذه الصفة المشتركة حيث تطلق على الخالق والمخلوق، فإن ذلك يكون من قبيل التواطؤ في استعمال الألفاظ وليس معنى ذلك اشتراكهما في حقيقة الصفة، ذلك أن كل صفة تتبع موصوفها كمالا وجلالاً، أو نقصاً وقصوراً، والاشتراك هنا لا يكون إلا في مجرد إطلاق اللفظ فقط، وليس هذا الإطلاق من قبيل الاشتراك اللفظي كما يدعيه البعض، ولا من قبيل الاشتراك المعنوي الذي تتماثل أفراده، لكن بطريق الاشتراك المعنوي الذي تتفاضل أفراده[3] كإطلاق لفظ الموجود على الله الخالق، والإنسان المخلوق، والأسماء المتواطئة إذا أطلقت على الخالق والمخلوق فلا بد أن يكون فيها مشترك كلي وعام وهو

---

(1) صون المنطق، 2/ 68.

(2) الروم، آية: 27.

(3) الرسالة التدمرية، لابن تيمية، ص16، ط: بيروت.

المعنى المطلق للفظ، وهذا الاشتراك المعنوي لا يكون إلا في الذهن فقط، وعن طريق القدر الكلي العقلي يكون التفاضل بين الطرفين المشتركين في المعنى الواحد، وهذا هو طريق قياس الأولى[1].

ثانياً: الآيات:

الاستدلال بالآيات في القرآن كثير، والفرق بين الآيات وبين القياس، أن الآية هي العلامة، وهي الدليل الذي يستلزم عين المدلول، ولا يكون مدلوله أمرا كليا مشتركا بين المطلوب وغيره، بل نفس العلم به يوجب العلم بعين المدلول، كما أن الشمس آية النهار، قال تعالى: ﴿وجعلنا الليل والنهار آيتين فمحونا آية الليل وجعلنا آية النهار مبصرة﴾[2].

فنفس العلم بطلوع الشمس يوجب العلم بوجود النهار، وكذلك آيات نبوة محمد، صلى الله عليه وسلم، نفس العلم بها يوجب العلم بنبوته بعينه، لا يوجب أمرا كليا مشتركا بينه وبين غيره، وكذلك آيات الرب تعالى، نفس العلم بها، يوجب العلم بنفسه المقدسة تعالى، لا يوجب علما كليا مشتركا بينه وبين غيره، والعلم بكون هذا مستلزما لهذا هو جهة الدليل، فكل دليل في الوجود لا بد أن يكون مستلزما للمدلول، والعلم باستلزام المعين المطلوب أقرب إلى الفطرة من العلم، بأن كل معين من معينات القضية الكلية يستلزم النتيجة، والقضايا الكلية هذا شأنها[3].

ويتوسع ابن تيمية في مفهوم الاستدلال بالآيات، ويرى أن الاستدلال بها عام في كل شيء، فمتى ثبت أن شيئا ما علامة على شيء وآية ما، يستدل بوجوده على وجوده وبانتفائه على انتفائه فطلوع الشمس علامة على النهار والنهار دليل على طلوع الشمس، وهذا الاستدلال بطلوع معين على نهار معين، فهو استدلال بجزئي على جزئي ملازم له في

---

(1) الرد على المنطقيين، ص157.

(2) الإسراء، آية: 12.

(3) الرد، ص51، صون المنطق، 2/ 66.

الطرد والعكس، وقد ينظر إليه على أنه استدلال بجنس الطلوع على جنس النهار، ويكون استدلالا بكلي على كلي، والعلاقة بين الدليل ومدلوله على أي حال علاقة الملازمة[1].

والآية من قبيل اللزوم، وتعبر عن الحقيقة المعتبرة في كل برهان في العالم، فمن عرف أن هذا لازم لهذا استدل بالملزوم على اللازم، وإن لم يذكر لفظ اللزوم ولا تصور معنى هذا اللفظ، كما إذا قيل – مثلا – إذا كانت الشمس ساطعة كان الجو صافيا، فإذا قيل الإنسان، إذا كان كذا كان كذا، فقد عرف اللزوم كبرهان قاطع كما يعرف أن كل ما في الوجود آية لله تعالى، فإنه مفتقر إليه محتاج إليه لا بد له من محدث، كما قال تعالى: "أم خلقوا من غير شيء أم هم الخالقون" قال "جبير بن مطعم" لما سمعت هذه الآية أحسست بفؤادي قد انصدع لأن اللازم من هذه القضية أن يكونوا قد خلقوا من غير خالق خلقهم، وهذا ممتنع في بداهة العقول، أو يكونوا خالقين لأنفسهم، وهذا أشد امتناعا، فلزم أن لهم خالقا وهو الله رب العالمين[2].

فابن تيمية بهذا الموقف البنائي يرى أن طرق الاستدلال الصحيحة ينبغي أن تلتمس من كتاب الله تعالى، لا من الأمور الاصطلاحية الوضعية المنطقية، فإن الميزان المنزل من الله هو القياس الصحيح، فهو الذي به يعرف تماثل المتماثلات من المقادير والصفات، كما يعرف به اختلاف المختلفات منها، وهذه أخص خصائص الميزان العقلي[3].

هذا هو موقف "ابن تيمية" من المنطق الأرسطي، قد كان له أثره الواضح في تفكير من أتوا بعده، سواء كانوا من مدرسته السلفية، أو من مدارس فكرية مختلفة، ونخص بالذكر هنا ممن تأثروا بابن تيمية تلميذه "ابن قيم الجوزية" الذي جرى مجرى أستاذه في عدائه للفلسفة والمنطق، وقد عرض "ابن القيم" 571هـ – في كتابه "مفتاح دار السعادة" لنقد العلوم الفلسفية، والإبانة عن تهافت المنطق وقلة جدواه، وأشار في حديثه إلى صلته بالدين وحكم الشرع في تعلمه، ومما قاله شعرا في ذلك:

---

(1) الرد، ص163.

(2) الفتاوى، لابن تيمية، 9/ 212.

(3) الرد على المنطقيين، ص371.

واعجبـــا لمنطـــق اليونـــــان ** كـم فيـه مــن إفـك ومــن بهتـان
مخــبط لجيـــد الأذهـــــان ** ومفـــــسد لفطـــرة الإنـــسان
مــضطرب الأصــول والمبـاني ** علــى شـفا هــار بنــاه البـاني
أحــوج مــا كــان إليـه العـاني ** يخونـــــه في الـــسر والإعـــلان
يمـشي بـه اللــسان في الميـدان ** مـــشى مقيـــد علـــى صـــفوان
متـــصل العثـــار والتـــواني ** وكأنـــــه الـــسراب بالقيعـــان
بـــدا لعـــين الظمـــئ الحيـــوان ** فأمـــــه بـــــالظن والحـــسبان
يرجــو شـفاء غلـة الظمـآن ** فلــم يجـد ثـم ســوى الحرمــان
فعـــاد بالخيبـــة والخـــسران ** يقـــرع ســـن نــادم حــيران
قد ضاع منه العمر في الأماني ** وعـــاين الخفـــة في الميـــزان[1]

ثم يعود إلى مهاجته للمنطق نثرا فيقول: "وما كان من هوس النفوس بهذه المنزلة فهو بأن يكون جهلا أولى منه بأن يكون علما تعلمه فرض كفاية، أو فرض عين، وهذا "الشافعي" و "أحمد" وسائر أئمة الإسلام، وتصانيفهم، وسائر أئمة العربية، وتصانيفهم، وأئمة التفسير، وتصانيفهم لمن نظر فيها، هل رعوا فيها حدود المنطق وأوضاعه، وهل صح لهم علمهم بدونه أم لا؟ بل هم كانوا أجل قدرا وأعظم عقولا من أن يشغلوا أفكارهم بهذيان المنطقيين، وما دخل المنطق على علم إلا أفسده، وغير أوضاعه وشوش قواعده[2].

" وبعد: فهذا هو موقف الرافضين من مفكري الإسلام للمنطق الأرسطي وقد سبقهم في ذلك *الرواقين* الذين هاجموا المنطق الأرسطي، ويمكن أن نوجز نقدهم في نقطتين: الأولى: أن العلم عند "أرسطو" هو علم بالكليات، ولكن الرواقين ينفون وجود هذه الكليات، فالمذاهب الرواقي هو مذهب أسمي، لا يعترف إلا بوجود الجزئي الفردي.

---

(1) مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة، الإمام ابن قيم الجوزية، ص172، ط3: الإسكندرية 1979م.

(2) المصدر السابق نفس الموضع.

والنقطة الثانية: لقد وضع "أرسطو" تصنيفا للمقولات، واعتقد أن هذا التصنيف مطلق، وأنه يعبر عن طبيعة الفكر الإنساني، كما أنه يطابق الوجود، ولكن لم يمض طويلا، حتى جاء الرواقيون فرفضوا هذا التصنيف، ووضعوا تصنيفا آخر، لا مكان فيه للأجناس والأنواع، التي جعلها "أرسطو" على رأس قائمته[1].

ثم كان النقد الذي وجهه "روجر بيكون" في العصر الوسيط، وهو الفيلسوف الذي أطلق عليه "رينان" اسم أمير المفكرين في العصر الوسيط، لأنه أول من فكر في هذا العصر في استخدام الاستقراء والتجربة في العلوم، وهو يعتبر مؤسس المنهج الاستقرائي في العلوم الطبيعية في ذلك العصر[2].

والحق أنه لم تهتز دعائم منطق "أرسطو" إلا بعد مجيء "فرنسيس بيكون" الذي أخذ يحذر من استخدام القياس الذي لا يقدم لنا نتائج جديدة، اللهم إلا ما تتضمنه المقدمتان[3] والطريقة المثالية في نظره هي أن يجمع الباحث بين التجربة والتفكير العقلي، أي بين التجربة والاستقراء.

ووظيفة الاستقراء في نظر "بيكون" تنحصر في محاولة فهم الطبيعة وفي وضع أساس العلم الطبيعي الحديث[4].

ولو قارنا ما قدمه مفكري الإسلام وعلى رأسهم "ابن تيمية" من نقد للقياس، بما ورد لدى مفكري الغرب لوجدنا هم يكادون يرددون نفس الأفكار التي سبق إليها المسلمون فهذا "جوبلو" يتحدث عن القواعد التي يقررها المنطق الأرسطي، فيصفها بأنها: "لا تسمح بالابتكار ولا بالاختراع، ولا بالكشف، بل تجعل الذكاء سجين معرفته السابقة، وهي التي تتيح له أن يضيق نطاق هذه المعرفة، بدلا من أن يعمل على نموها"[5].

---

(1) المنطق الصوري، د. نازلي إسماعيل حسين، ص214-219، ط: المركز العلمي للطباعة، القاهرة 1979م.

(2) نظريات الاستقراء والتجربة، لاندريه لالاند، ص26، ط: باريس 1929م.

(3) المنطق د. محمد سامي محفوظ ص103.

(4) الفلسفة الحديثة، د. نازلي إسماعيل، ص197 وما بعدها ط: القاهرة مكتبة الحرية الحديثة، 1979م، وقارن: منطق البرهان، د. يحيى هويدي، ص6.

(5) المنطق الحديث ومناهج البحث، د. محمود قاسم، ص36.

كذلك ينتقد "جوبلو" الصورية أو الشكلية في القياس الأرسطي ويقرر أن هذا الطابع قد جعله بمعزل عن الموضوعات التي يدرسها، ومن ثم فهو قياس عقيم لا يقدم جديدا إلى معلوماتنا[1].

كذلك انتقد "ديكارت" المنطق الأرسطي لكي يفسح المجال أمام المنهج الجديد، الذي استخلصه من المناهج الرياضية، وذلك على أساس أن المنطق الأرسطي لا يصلح للكشف عن الحقيقة، فهو منطق عقيم، وتحصيل حاصل للحقيقة، أن الحقيقة الرياضية، هي وحدها التي يمكن أن نقول عنها أنها واضحة ومتميزة، والتفكير الرياضي، هو التفكير المنتج حقا.

ومن الأفكار الجديدة التي جاء بها "ديكارت" فكرة التحليل، فالمنهج الرياضي هو منهج تحليلي، وهو يختلف اختلافا كبيرا عن القياس، فإذا كان القياس يبدأ بمقدمتين، فإن التحليل يبدأ بالعناصر والمبادئ الأولية والبسيطة، التي لا نستطيع تحليلها إلى ما هو أبسط منها[2].

ثم جاء "كنت" وعاب على المنطق الأرسطي جموده وعدم تطوره مع تطور العلوم الرياضية، وكان أرسطو يجعل من القضية الحملية أساسا للتفكير، ولكن "كنت" أخذ يفرق بين الأحكام البعدية المستمدة من التجربة، وكل ما هو قبلي يجب أن يتصف بالضرورة، أما معطيات التجربة فهي ليست ضرورية، كما قدم "كنت" في كتابه "نقد العقل الخالص" قائمة جديدة للمقولات، حيث قسمها رباعية من حيث الكم والكيف والعلاقة والجهة ثم قسمها بعد ذلك قسمة ثلاثية فأصبح عددها اثنتا عشرة مقولة[3].

وعلى نمط "بيكون" و"ديكارت" و"كنت" سار "جون استوارت مل" حيث قال عن منطق "أرسطو": أن فيه مصادرة على المطلوب، وأنه يجافي الواقع، ولا يفيدنا علما جديدا لأن الدعوى أو النتيجة مذكورة فيه، وأن الوقوف عنده، يوقف تقدم البشرية، فهو عقيم لا يفيدنا في شيء، فهو عاجز عن متابعة الحركة العلمية والتقدم العمراني.

---

(1) المصدر السابق، نفس الموضع.

(2) مبادئ المنطق الرمزي، د. نازلي إسماعيل، ص74-75، ط: القاهرة المكتبة القومية 1983م.

(3) المنطق الصوري، ص220 وما بعدها، وقارن: المنطق الرمزي، ص76.

بينما نجد منطق الاستقراء العلمي يساير وينظم التفكير بالفعل في مختلف العلوم، فلا يعترف بغير الظواهر الواقعية، والكشف عن أسرار الطبيعة[1].

وعلى هذا النمط درج المحدثون في مهاجمة منطق أرسطو وعولوا في أبحاثهم على طريقة الاستدلال الاستقرائية، ورأوا فيها الوسيلة الوحيدة لمعرفة الحقائق العلمية، وتغالوا في التحامل على المنطق الصوري، ورموه بأنه لا فائدة فيه، وأنه لا صلة بينه وبين الحياة الواقعية، وأرادوا من وراء هذه الطعون أن يحلوا المنطق الاستقرائي محل المنطق القياسي، وأن يكتفوا بالأول عن الأخير.

ولكن المنصفين من المناطقة رأوا فيما ذهب إليه بيكون ومن دار في فلكه غلوا لا يتفق مع الواقع، وبينوا أن الحاجة ماسة إلى المنطق القديم بقدر مساسها إلى المنطق الحديث، وأنه لا يمكن الاكتفاء بأحدهما عن الآخر، وإن كلا منهما في حاجة إلى الآخر، ذلك أن مقدمات القياس تفتقر في ثبوتها إلى الاستقراء، فالقياس إذن يعتمد على الاستقراء، كما أن الاستقراء يعتمد أيضا على القياس، فنحن لا نكتفي بالقضايا العامة المستنبطة بالاستقراء، بل لا بد من أن نتحرى صدقها بتطبيقها على جزئيات أخرى غير التي تم فيها الاستقراء، ونحن في الانتقال من هذا العام إلى الخاص، لا بد من مراعاة شروط خاصة وضعت لهداية العقل وعدم وقوعه في الخطأ حين هذا الانتقال، وهذا هو القياس[2].

وبناء على ذلك فلا بد من مراعاة الناحيتين الاستدلاليتين القياسية والاستقرائية في البحث عن الحقيقة للوصول إليها دون وقوع في الخطأ، ولذلك نرى الباحثين من المناطقة المعاصرين يعنون بالناحية الصورية عنايتهم بالناحية الواقعية.

وجملة القول: أن ما وجه للمنطق الأرسطي عامة، والقياس بوجه خاص من نقد في الفكر الغربي، قد وجه إليه في الفكر الإسلامي قبل قرون عديدة، فالحملة التي شنها الغربيون ضد المنطق الأرسطي، إنما قامت على أساس أنه منطق صوري شكلي، بعيد عن الواقع وأنه منطق عقيم لا يقدم جديدا إلى معلوماتنا، وذلك ما ردده مفكري الإسلام

---

(1) توضيح المفاهيم في المنطق القديم، د. رشدي عزيز، ص19-20، ط2: مصر 1981م.

(2) المرجع السابق، ص10-21.

المعارضين للمنطق الصوري الأرسطي، كما لاحظنا ذلك في موضعه من هذا الكتاب، وخاصة عند المفكر الكبير شيخ الإسلام ابن تيمية.

وقد ظهرت دارسات في الغرب اعترفت بسبق المسلمين في نقد المنطق الأرسطي، فقد أثبتت الباحثة الألمانية "زجفريد هونكة" في كتابها: "شمس الله تسطع على الغرب" أن الإغريق تقيدوا دائما بسيطرة الآراء النظرية، ولم يبدأ البحث العلمي الحق القائم على الملاحظة والتجربة إلا عند العرب، ونلاحظ دائما أن بعض الأوربيين يخلطون بين العرب والمسلمين، والبعض الآخر يقصد بذلك عن عمد طمس الاسم الإسلامي، فعندهم فقط بدأ البحث الدائب الذي يمكن الاعتماد عليه يتدرج من الجزئيات إلى الكليات، وأصبح منهج الاستنتاج هو الطريقة العلمية السليمة للباحثين، وبرزت الحقائق العلمية كثيرة للمجهودات المضنية في القياس والملاحظة بصبر لا يعرف الملل، وبالتجارب العلمية الدقيقة التي لا تحصى، اختبر العرب النظريات والقواعد والآراء العلمية مرارا وتكرارا، فأثبتوا صحة الصحيح منها، وعدلوا الخطأ في بعضها، ووضعوا بديلا للخاطئ منها، متمتعين في ذلك بحرية كاملة في الفكر والبحث، وكان شعارهم في أبحاثهم – الشك هو أول شرط المعرفة – تلك هي الكلمات التي عرفها الغرب بعدهم بثمانية قرون طوال وعلى هذا الأساس العلمي سار العرب في العلوم الطبيعية شوطا كبيرا أثر فيما بعد بطريق غير مباشر على مفكري الغرب وعلمائه، أمثال: "روجر بيكون" و"جاليليو" و"دافنشي" وغيرهم[1].

---

(1) شمس الله تسطع على الغرب، زيجفرد هونكة، ترجمة فاروق بيضون وكمال دسوقي، ص401، ط: بيروت، المكتب التجاري للطباعة، 1969م.

الخاتمة

بعد هذا التطواف والتجوال بين مباحث علم المنطق توصلنا إلى هــذه

النتائج:

أولاً: تبين لنا أن القول بأن "أرسطوطاليس" هو واضع علـم المنطـق – أي منـشاه – لـيس مـن قبيل الصواب، فالحقيقة أن جهوده في ذلك إنما كانت مكملـة لجهـود سـابقيه ومنظمـة لها، ولا نحسب أنه كان يضع نظريته في القياس، لـو لم تكـن قـد وجـدت قبلـه بحـوث الفلاسـفة الإيلـيين والفيثـاغوريين والـذريين، وكـذلك بحـوث أسـتاذيه "سـقراط" و "أفلاطون".

ثانياً: إن الإيغال في التجريد أو الصورية التي وصف بهـا المنطـق الأرسـطي لم تكـن مـسئولية أرسطو وحده، وإنما مسئولية تلامذته وشراحه أولاً، والحقيقة أن "أرسطو" ذاته كـان أول من ينقد منطقه لو علم أنه سوف يساء استخدامه – علـى نحـو مـا حـدث في العـصور الأوربية الوسطى وأن المنطق الحديث – إحقاقا للحق – قد استمد أصوله مـن المنطـق الأرسطي، بعد أن بعث فيه الحياة وجعلها دينامية متطورة ملائمة للتطور الحضاري.

ثالثاً: اهتم المنطق الأرسطي بجواهر الأشياء من أجل الحديث عمـا يـسميه: "الثبـات" الـذي لا يتغير، في حين أن العوارض المتغيرة، والتي يدرسـها العلـم حاليـا، هـي فعـلا الجانـب المشاهد في حياتنا، والذي ينبغي الاهتمام به، فالتطور والتقدم هما سنة الحيـاة، مهمـا اختلفت عوارضهما، فالعلم يـتغير دائمـا، في حـين افـتراض المنطـق الأرسـطي ثبـات العلم والفكر، وهذا هو سبب صورية المنطق.

رابعاً: ركز المنطق الأرسطي اهتمامه بذاتيات الأشياء وجواهرها فغرق في بحث مالا ضـرورة منه، وأهمل العلاقات بين الأشياء وأغفل بذلك جانبا هاما من جوانب الحقيقة، وهـذا ما عمل المنهج العلمي الحديث على تلافيه بدراسته لكيفية حدوث الظاهرات وعللـها وعلاقاتها ببعضها، وترك الاهتمام بدراسة كنة الأشياء وجواهرها.

خامساً: كانت معرفة المسلمين للمنطق اليوناني أمرا ضروريا تفرضه طبيعة الدين الإسلامي العالمية والحضارية، ولا يقدح هذا في أية أمة، فالعلم ملك شائع ومرفق مباح، يغترف منه الناس جميعا، وليس له حدود فاصلة كالتي ترسمها السياسة الدولية، وإنما يقدح في الأمة حقا أن تغمض عيونها، وتسد آذانها عما حولها من نظريات وأفكار.

سادساً: إن الهدف الأساسي من هذه الدراسة التي قمنا بها، هو تبيين موقف مفكري الإسلام من المنطق الأرسطي، وقد اتضح لنا أن المسلمين تجاه دراسة المنطق الأرسطي، فريقين متعارضين، الفريق الأول: قرر أنصاره وجوب دراسته، وقد كان موقفهم من المنطق قائما على اتخاذه منهاجا تتنزل إليه جميع العلوم لأنه يتخذ من بدهيات العقل الأساسية التي هي مشتركة بين جميع الأمم أساسا لمباحثه وقوانينه، وقد بين هؤلاء، وعلى الأخص ابن حزم والغزالي أنه لا خوف على العقائد الدينية من استعمال المنطق عند من زكت فطرته واستقام خلقه، فالمنطق شأنه شأن العلوم الرياضية التي لا شأن لها بالدين نفيا أو إثباتا.

أما الفريق الثاني: فقد رأى أن في دراسة المنطق خطرا على الدين، لأنه منهج حضارة تخالف في تصورها الميتافيزيقي تصور الإسلام لإلهياته، وقد بينا موقف المعارضين للمنطق الأرسطي ووجهات نظرهم في هذه المعارضة، وتبين لنا من بين طوائف المعارضين جماعية من السلفيين الفقهاء كانت أحكامهم على المنطق تقوم على الفتوى الشرعية، كما كان أهم الأسس التي قامت عليها فتواهم أنه لم يكن لدى الصحابة والتابعين شيء من المنطق، وانتهوا من ذلك إلى أنه علم مبتدع في نطاق الفكر الإسلامي.

ثم جاء ابن تيمية ونقد المنطق الأرسطي، موجها حججه إلى الأسس التي يقوم عليها كل من الحد والقياس، وقد آثر في جانبه البنائي بالنسبة للحد، موقف المتكلمين من الحدود، وقد استمد ابن تيمية في جانبه البنائي في القياس من القرآن الكريم عناصر الاستدلال بالآيات، وقياس الأولى، وقد طبق هذين الطريقين على بعض المسائل الفلسفية والكلامية، وفي المجال التجريبي قد صدر عن الروح الواقعية، التي دعا إليها

القرآن متخذا من المحسوس أصلا للمعقول وأساس له. وقد كان ابن تيمية مبشرا بكثير من الأفكار المنطقية التي وجدت لدى مناطقة العصر الحديث.

سابعاً: لم يكن مفكري الإسلام أتباعا لأرسطو أو شراحا لمنطقه فحسب، إذ القول بتبعية المسلمين في ذلك مؤسس على فكرة خاطئة مؤداها أن كل مفكري الإسلام هم أولئك الذين ساروا على طريق المشائية "كالفارابي" و "ابن سينا" و "ابن رشد" ومن تابعهم لكن ذلك ليس صحيحا، إذ يهمل الجمهور الأكبر من مفكري الإسلام، وهم علماء أصول الفقه والمتكلمون والمحدثون، ومن سار في تفكيره على طريق السلف الصالح، فعلماء هذه المدارس، قد عارضوا منطق "أرسطو" ووجهوا له أشد النقد.

ثامنا: لم يكن دور مفكري الإسلام في نقد المنطق الأرسطي دورا سلبيا، يقف عند مجرد الهدم، وإنما أقاموا لهم منطقا خاصا بهم، ونابعا من روح عقيدتهم وحضارتهم كما رأينا عند "ابن تيمية" وهو منطق يختلف تماما عن منطق "أرسطو" فيما يتعلق بالحد أو القضايا أو الاستدلال.

والمسلمون حين وضعوا مناهجهم في الاستدلال كانوا يقيمون في ذات الوقت أسس الاستقراء العلمي بالمعنى الذي عرفه الغربيون في مطلع العصر الحديث.

تاسعاً: كان المسلمون أسبق من مفكري الغرب في نقد المنطق الأرسطي، وقد جاء نقد مفكري الغرب لهذا المنطق مرددا لكثير من الأفكار الإسلامية، ثم إن هذه الروح العلمية التي تجلت في نقد مفكري الإسلام لمنطق أرسطو، وبناء منطق جديد على أساس المنهج التجريبي بمعناه الحديث، كانت تعبيرا عن طبيعة الإسلام ذاته، ذلك الدين الذي جمع لأتباعه كل مشاهدات العالم المحسوس وظواهره، وأمرهم بالتفكير فيها وتدبر معناها.

عاشراً: رغم نقد الناقدين للنتائج التي ترتبت على القياس فإنهم لم يستطيعوا أن يثبتوا عليه أخطاء جوهرية من حيث أنه أداة استدلال، والسبب في ذلك أنه محدود بقواعد محكمة، وباعتباره شكلا فلا يرجع الخطأ إليه بمقدار ما يرجع إلى المادة أو المضمون الذي يملأ هذا الشكل.

فالقياس أداة إن أحسنت توجيهها خدمتك، وإن لم تحسن توجيهها لم تستفد منها، بل إن هذا ينتج عنه عقم التفكير وجموده، وهذا الأمر ينطبق بالمثل على كل شيء، فإننا نستفيد من النار في نواح شتى في حياتنا، لكن إن لم نأخذ منها الحذر أحرقتنا، وليس هذا ذنب أرسطو أو منطقه، لقد وضع أرسطو أساس المنطق، وكان بذلك مبدعا مبتكراً، ولكنه ليس مسئولا عن عدم تطوره، فقد بلغ إبداعه المنطقي غاية لم يستطع أن يعلوها إلا المبدعون من أمثاله في العصور اللاحقة لعصره.

هذا وبالله التوفيق، والحمد لله أولا وآخراً.

الدكتور محمد بن الحسن المهدي

أستاذ العقيدة والفلسفة - جامعة الأزهر

يوم السبت الموافق

15 من يناير **2000**م / **8** من شوال **1420**هـ

قائمة المصادر والمراجع

1- القرآن الكريم جل من أنزله

2- أسس الفلسفة، د. توفيق الطويل، ط: دار النهضة المصرية 1976.

3- الإشارات والتنبيهات، للشيخ الرئيس ابن سينا، تحقيق د. سليمان دنيا، ط3: دار المعارف 1983م.

4- إحصاء العلوم، أبو نصر الفارابي، تحقيق د. عثمان أمين، ط: دار الفكر العربي 1948م.

5- الإمام الأعظم أبو حنيفة المتكلم، د. عناية الله إبلاغ، ط: المجلس الأعلى للشئون الإسلامية 1987م.

6- ابن سينا من أعلام العرب، د. أحمد فؤاد الأهواني، ط: دار المعارف.

7- البصائر النصرية في علم المنطق، عمر بن سهلان الساوي، ط: صبيح 1316هـ.

8- تاريخ العلم ودور العلماء العرب في تقدمه، د. عبد الحليم منتصر، ط: دار المعارف 1967م.

9- تاريخ الفلسفة اليونانية، أ/ يوسف كرم، ط: لجنة التأليف والترجمة، 1954م.

10- التفكير العلمي ومناهجه، د. إبراهيم محمد إبراهيم، ط: القاهرة 1980م.

11- تيسير القواعد المنطقية، د. محمد شمس الدين إبراهيم، ط: القاهرة 1981م.

12- تطور المنطق العربي، نيقولا ريشر، ترجمة ودراسة د. محمد مهران، ط: دار المعارف 1985م.

13- تاريخ التمدن الإسلامي، جرجي زيدان، ط: القاهرة 1952م.

14- تاريخ الحكماء للقفطي، ط: ليبتسك 1903م.

15- التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، د. عبد الرحمن بدوي، ط: النهضة العربية 1965م.

16- تاريخ الفلسفة في الإسلام، دي بور، ترجمة د. محمد عبد الهادي أبو ريدة، ط: النهضة المصرية 1948م.

17- تهافت الفلاسفة، أبو حامد الغزالي، تحقيق د. سليمان دنيا، ط: دار المعارف 1972م.

18- توضيح المفاهيم في المنطق القديم، د. رشدي عزيز، ط2: مصر، 1981م.

19- التقريب لحد المنطق، لابن حزم، تحقيق إحسان عباس، ط: بيروت 1959م.

20- تلبيس إبليس، لابن الجوزي، ط: القاهرة دار إحياء الكتب العربية، 1986م.

21- الجمهورية المثالية في فلسفة أفلاطون، وموقف الإسلام منها، د. محمد المهدي، ط: الصفا والمروة أسيوط 1997م.

22- الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي، د. محمد البهي، ط: دار غريب القاهرة 1982م.

23- الجمع بين رأي الحكيمين أفلاطون وأرسطو، للفارابي، ط: القاهرة 1907م.

24- جهد القريحة في تجريد النصيحة، للإمام السيوطي، ضمن كتاب صون المنطق، ط: المجلس الأعلى للشئون الإسلامية 1970م.

25- دراسات في الفلسفة الإغريقية من طاليس إلى أبرقلوس، د. محمد المهدي، ط: الصفا والمروة أسيوط 1997م.

26- درء تعارض العقل والنقل، لابن تيمية، ط: دار الكتب المصرية 1973م.

27- ربيع الفكر اليوناني، د. عبد الرحمن بدوي، ط: النهضة المصرية.

28- الرد على المنطقيين، لابن تيمية، دار المعرفة بيروت.

29- الرسالة التدمرية، لابن تيمية، ط: بيروت.

30- سقراط، الفرداريتلر، ترجمة، محمد بكير، ط: مصر 1962م.

31- شرح السلم في المنطق، شهاب الدين أحمد الشهير بالملوي، تحقيق محيي الدين عبد الحميد، ط: القاهرة.

32- شمس الله تسطع على الغرب، زيجفرد هونكة، ترجمة فاروق بيضون وكمال دسوقي، ط: بيروت 1969م.

33- صون المنطق والكلام عن فني المنطق والكلام، للإمام السيوطي، ط: مجمع البحوث الإسلامية 1970م.
34- طبقات الأمم، القاضي صاعد الأندلسي، ط: لويس شيخو بيروت 1992م.
35- عيون الأنباء في طبقات الأطباء، لابن أبي أصيبعة، ط: القاهرة 1982م.
36- عيون المسائل، الفارابي، ط: القاهرة 1907م.
37- العقيدة السلفية بين الإمام ابن حنبل والإمام ابن تيمية، د. سيد عبد العزيز السيلي، ط: دار المنار 1995م.
38- فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، د. أحمد فؤاد الأهواني، ط: القاهرة 1954م.
39- الفلسفة قبل سقراط، د. عزت قرني، ط: القاهرة مكتبة سعيد رأفت.
40- فلاسفة الإغريق، ريكس وورنر، ترجمة عبد المجيد سليم، ط: النهضة المصرية.
41- الفكر العربي ومكانتيه في التاريخ، أوليرى دبلاس، ترجمة تمام حسان، ط: المؤسسة المصرية للتأليف.
42- فجر الإسلام، أ. أحمد أمين، ط: الهيئة المصرية للكتاب 1996م.
43- الفهرست، لابن النديم، ط: القاهرة 1930م.
44- في الفلسفة الإسلامية قضايا ومناقشات، د. محمد عبد الستار نصار، ط: الأنجلو المصرية 1982م.
45- الفصل في الملل والأهواء والنحل، لابن حزم، ط: صبيح القاهرة 1348هـ.
46- فتاوى ابن الصلاح في التفسير والحديث والأصول والعقائد، لابن الصلاح، ط: القاهرة مكتبة ابن تيمية.
47- فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، لابن تيمية، ط: صبيح القاهرة 1967م.
48- الفلسفة الحديثة، د. نازلي إسماعيل، ط: مكتبة الحرية الحديثة القاهرة 1979م.
49- القرآن والفلسفة، د. محمد يوسف موسى، ط: دار المعارف.
50- قصة الصراع بين الدين والفلسفة، د. توفيق الطويل، ط: دار النهضة العربية 1979م.
51- قواعد المنهج السلفي، د. مصطفى حلمي، ط: القاهرة، دار الأنصار 1976م.

52- القسطاس المستقيم، الغزالي، ط: دار الثقافة العربية 1962م.
53- كشاف اصطلاحات الفنون – التهانوى، ط: القاهرة.
54- كشف الظنون، حاجي خليفة، ط: ليبتزج 1835م.
55- المنطق الحديث ومناهج البحث، د. محمود قاسم، ط: الأنجلو المصرية.
56- منطق البرهان، د. يحيى هويدي، ط: القاهرة.
57- مقدمة في المنطق الرمزي، بيسون وأوكونر، ترجمة عبد الفتاح الديدي، ط: دار المعارف 1971م.
58- مدخل إلى علم المنطق، د. مهدي فضل الله، ط: بيروت 1979م.
59- المدارس الفلسفية، د. أحمد فؤاد الأهواني، ط: الدار المصرية للتأليف 1973م.
60- محاضرات في المنطق، د. إمام عبد الفتاح إمام، ط: الثقافة 1973م.
61- المنهج الجدلي عند هيجل، د. إمام عبد الفتاح، ط: القاهرة.
62- المختار من شرح السلم، شهاب الدين أحمد الملوي، ط: الأزهر 1974م.
63- مبادئ الفلسفة، رابورت، ترجمة أحمد أمين، ط: لجنة التأليف والترجمة 1918م.
64- معاني الفلسفة، د. أحمد فؤاد الأهواني، ط: القاهرة.
65- مقدمة ابن خلدون، ط: القاهرة 1329هـ.
66- المنطق الميسر، د. عبد المنعم محمود شعبان، ط: قاصد خير القاهرة.
67- مدخل إلى الفلسفة، إمام عبد الفتاح، ط: دار الثقافة القاهرة 1975م.
68- المنطق الصوري، د. علي سامي النشار، ط: دار المعارف 1966م.
69- مقاصد الفلاسفة، أبو حامد الغزالي، القاهرة 1936م.
70- المنطق الوضعي، د. زكي نجيب محمود، القاهرة، 1951م.
71- المنطق والفكر الإنساني، د. عبد السلام عبده، ط2: القاهرة 1980م.
72- المنطق أ/ محمد سامي محفوظ، ط: وزارة التربية والتعليم.
73- مقدمة للمنطق، الفردتارسكي، ترجمة عزمي إسلام، ط: بيروت.
74- مقولات أرسطو في ترجماتها السريانية والعربية، ط: بيروت 1948م.

75- منطق أرسطو، د. عبد الرحمن بدوي، ط: القاهرة 1948م.
76- منطق المشرقيين، ابن سينا، ط: السلفية القاهرة 1910م.
77- المنقذ من الضلال، الغزالي، تحقيق مصطفى أبو العلا، ط: القاهرة مكتبة الجندي 1973م.
78- المدرسة السلفية وموقف رجالها من المنطق، وعلم الكلام، د. محمد عبد الستار نصار، ط: دار الأنصار 1979م.
79- المدينة الفاضلة، أبو نصر الفارابي، ط: ليدن 1895م.
80- ما ينبغي أن يقدم قبل تعلم الفلسفة، أبو نصر الفارابي، ط: القاهرة 1907م.
81- المدخل من كتاب الشفاء، لابن سينا، ط: طهران.
82- المستصفى، أبو حامد الغزالي، ط: القاهرة.
83- معيار العلم، أبو حامد الغزالي، ط: المطبعة المحمودية القاهرة 1329هـ.
84- مناهج البحث عند مفكري الإسلام، د. علي سامي النشار، ط: دار المعارف 1965م.
85- موقف أهل السنة القدماء بإزاء علوم الأوائل، جولد تسهير، ترجمة عبد الرحمن بدوي، ط: النهضة المصرية.
86- مناهج البحث العلمي، د. عبد الرحمن بدوي، ط: الكويت 1977م.
87- مدخل إلى دراسة الطب التجريبي، كلودبرنار، ترجمة يوسف مراد، ط: وزارة المعارف 1944م.
88- مفتاح دار السعادة، لابن قيم الجوزية، ط: الإسكندرية، 1979م.
89- المنطق الصوري، د. نازلي إسماعيل، ط: المركز العلمي للطباعة القاهرة 1979م.
90- مبادئ المنطق الرمزي، د. نازلي إسماعيل، المكتبة القومية القاهرة 1982م.
91- نظرية المنطق بين فلاسفة الإسلام واليونان، د. محمد السيد الجليند، ط: القاهرة 1985م.
92- النجاة، لابن سينا، ط: القاهرة بدون.

93- نقض المنطق، ابن تيمية، تحقيق محمد عبد الرازق حمزة وزميله، ط: السنة المحمدية، القاهرة 1951م.
94- نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، د. علي سامي النشار، ط: دار المعارف 1977م.
95- نظريات الاستقراء والتجربة، أندريه لالاند، ط: باريس 1929م.
96- الوسيط في المنطق الصوري، د. محمد عبد الستار نصار، ط: القاهرة.

ولله الحمد من قبل ومن بعد ، ،

كتب للمؤلف:

1- الفلسفة الإسلامية بين الأصاله والتقليد
2- ابن رشيد وفلسفته الإلهية
3- الفلسفة الإغريقية من طاليس إلى أبرقلوس
4- الجمهورية المثالية في فلسفة أفلاطون وموقف الإسلام منها
5- المدنية الفاضلة في فلسفة الفارابي وموقف الإسلام منها
6- التيارات الفكرية المعاصرة وخطرها على الإسلام
7- الأخلاق الإسلامية وأثرها على الفرد والمجتمع
8- العقيدة وأثرها في سلوك الإنسان
9- قضية الإمامة نشأتها وتطورها بين الفرق الإسلامية
10- الإباضية نشأتها وعقائدها
11- القول السديد في أهم قضايا علم التوحيد
12- إخوان الصفاء وفلسفتهم الدينية
13- الروح بين الإيمان والإلحاد المعاصر
14- ظاهرة الشك بين الغزالي وديكارت
15- المنهاج القويم في منطق العلم الحديث ومناهج البحث
16- التصوف الإسلامي بين الاعتدال والتطرف
17- المنطق الأرسطي بين القبول والرفض
18- الإسلام في مواجهة الغزو الفكري الاستشراقي والتبشيري
19- لمحات من الفلسفة الحديثة والمعاصرة
20- عقيدة المؤمن في النبوات والسمعيات
21- عقيدة المؤمن في الإلهيات

22- المنهج السليم في توضيح مفاهيم المنطق الأرسطي القديم "التصورات"

23- المنهج السليم في توضيح مفاهيم المنطق الأرسطي القديم "التصديقات"

24- الإسلام في مواجهة الاتجاهات الفكرية المعاصرة

25- وقفات حول أهم الأديان الوضعية القديمة

26- تأملات في الفلسفة العامة والأخلاق

27- بهجة المجالسة حول آداب البحث والمناظرة

28- الجانب الأخلاقي في فلسفة الفارابي عرض ونقد "مقال منشور في حولية كلية الدراسات الإسلامية"

29- موقف المستشرقين من التفكير الفلسفي في الإسلام "مقال منشور في حولية كلية الدراسات الإسلامية"

30- ابن رشد وقضية التأويل "مقال منشور في حولية كلية الدراسات الإسلامية"

31- الفلسفة الغربية القديمة: عرض ونقد.

32- البابية والبهائية والقاديانية في الميزان.

والله المستعان

ولا حول ولا قوة إلا بالله العظيم.